@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:01 Página 1

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:01 Página 2

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:01 Página 3

Anarquismo y Antropología
Beltrán Roca Martínez (coord.)

Roca Martínez,Beltrán (coord.)

Anarquismo y Antropología: Relaciones e influencias mutuas entre la Antropología Social y el pensamiento libertario. Beltrán Roca Martínez (coord.) [1ª ed.].- Madrid:

LaMalatesta Editorial, 2008

267 pp. ; 21cm.

ISBN: 978-84-934762-3-6.

1. Antropología Social. 2. Anarquismo y Anarquistas.
3. Ensayo-Historia. I. Título.

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:01 Página 5

Anarquismo y Antropología

Relaciones e influencias mutuas entre
la Antropología Social y el pensamiento libertario

Beltrán Roca Martínez
(coord.)

Traducción:
Alejandro Barragán Luna
Lidia Ferrete Bermúdez
Beltrán Roca Martínez

La Malatesta Editorial
Madrid 2008

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:01 Página 6

Beltrán Roca Martínez (coord.)
1.ª edición, 2008

ⓟ LaMalatesta Editorial
c/ Jesús y María, 24
28012, Madrid. Tlf. 915 391 007
www.lamalatesta.net
Correo-e: editorial@lamalatesta.net

Foto de la cubierta: Nicolas Pousthomis
Diseño cubierta: Pol Escolar Soler

ISBN: 978-84-934762-3-6
Deposito Legal:

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:01 Página 7

Indice

Anarquismo y antropología: una introducción
BELTRÁNROCA MARTÍNEZ 9

PARTE I: De anarquismo y antropología

Antropología y anarquismo: afinidades electivas
BRIAN MORRIS 35

Posibles aportaciones al anarquismo desde una práctica antropológica no profesional en las redes sociales locales
ABEL AL JENDE MEDINA 53

PARTE II: Aportaciones de la antropología a una analítica del poder

El poder: una visión antropológica
HAROLD B. BARCLAY 75

El poder y la mediación
FÉLIX TALEGO VÁZQUEZ 95

PARTE III: Nuevas miradas sobre los movimientos contemporáneos

Nunca ha existido Occidente o la democracia emerge de los espacios intermedios
DAVID GRAEBER 119

Carnaval contra el Estado: una comparación entre Bakhtin, Vaneigen y Bey
GAVIN GRINDON 177

11 de Septiembre: globalización, Imperio y resistencia
JESÚS SEPÚLVEDA 198

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:01 Página 8

PARTE IV: Alternativas de futuro en base al pasado

Trazando el futuro desde el pasado: del éxodo rural al éxodo urbano
KAREN GOAMAN 229

Buscando el camino de vuelta a casa
JOHN ZERZAN 253

Los autores 265

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:01 Página 9

Anarquismo y antropología: una introducción

Beltrán Roca Martínez

En los últimos años, algunos antropólogos destacados están reflexionando sobre la producción de conocimiento antropológico desde lugares no hegemónicos. Autores como Susana Narotzky, Arturo Escobar o Eduardo Restrepo, entre otros, han desarrollado la Red de Antropologías Mundiales[1] con el objeto de crear antropologías no-hegemónicas, fuera de los espacios hegemónicos (Estados Unidos y Gran Bretaña), y crear un espacio no jerárquico de comunicación y conocimiento entre estudiosos de los fenómenos socio-culturales. Desde nuestro punto de vista, los espacios no hegemónicos desde los que crear otras antropologías no son sólo espacios físicos o culturales, sino también ideológicos y políticos. Dentro de este panorama de las "antropologías mundiales", parece estar gestándose en los últimos años cierta tradición antropológica anarquista que, como explicaremos más adelante, tiene unos precedentes más o menos claros.

Al contrario que otros sistemas de pensamiento, el anarquismo ha ocupado un lugar marginal dentro de los ámbitos científicos y académicos. El caso de la antropología social no es una excepción –a pesar de que muchas personas que se sienten anarquistas se han acercado a la antropología en busca de conocimientos con los que fundamentar su rechazo a las instituciones de dominación como el Estado, el Mercado o el Patriarcado, o del mismo modo, muchos antropólogos se han sentido atraídos a partir de su experiencia vital, o interesados desde un punto de vista teórico, por el anarquismo. Este libro es un esfuerzo colectivo por poner sobre la mesa estas afinidades e influencias recíprocas entre la antropología social y el anarquismo.

Para los lectores menos instruidos en la materia, trataremos de explicar de manera sucinta qué es la antropología[2] y qué es el anar-

1. Para más información, consultar: http://www.ram-wan.org.
2. A lo largo del texto utilizaré la palabra antropología para referirme a la antropología social y cultural, que es la rama más institucionalizada en España. Por tanto, la antropología física, la antropología filosófica y la antropología lingüística quedan excluidas de estas reflexiones.

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:02 Página 10

quismo. Definir la antropología no es una tarea sencilla. Entre los mismos antropólogos no existe consenso en torno a la definición. Además, los nombres con los que se conoce a la disciplina varían de unos países a otros. Así, mientras en el continente americano hablan de antropología cultural, los británicos hablan de antropología social o los franceses de etnología. Por si fuera poco, en la actualidad los límites entre las distintas ciencias sociales son resbaladizos y poco consistentes: a menudo, sociólogos, politólogos, historiadores, psicólogos sociales y economistas, comparten los mismos objetos de estudio que los antropólogos. A grandes rasgos, podemos afirmar que la antropología es un campo de conocimiento científico que estudia los sistemas socio-culturales, es decir, las sociedades y las culturas. En esto no presenta ninguna particularidad respecto a otras ciencias sociales. Sin embargo, una de las cosas que caracteriza a la antropología es la manera de aproximarse a su objeto de estudio: presta una atención especial a la diversidad cultural. Otro rasgo distintivo de la antropología es su método de investigación: la etnografía, que consiste a grandes rasgos en producir interpretaciones sobre los individuos, grupos y sociedades en base a descripciones detalladas de sus discursos y prácticas. La información –que suele ser de tipo cualitativo– para esas descripciones se produce principalmente a partir de técnicas de investigación como la observación directa –que implica una convivencia y, con frecuencia, cierto grado de participación con los actores sociales– y la entrevista en profundidad. Esto hace que el tipo de conocimiento científico producido por los antropólogos sea diferente al de otras ciencias.

Por lo general, el anarquismo es definido como un sistema filosófico que aboga por construir una sociedad sin dominación, en la actualidad las relaciones de dominación están instituidas principalmente en el Estado, el capitalismo y el Patriarcado. La enciclopedia libre *Wikipedia* define anarquismo como "las teorías y movimientos que llaman a la abolición de toda forma de jerarquía, sea el gobierno, el Estado, el capitalismo o cualquier forma de opresión política y explotación económica, para conseguir la anarquía o total libertad y autonomía del individuo, construyendo así una

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:02 Página 11

sociedad basada en la asociación voluntaria"[3]. Para muchos el anarquismo es ante todo un cuerpo de ideas. Por ejemplo, sobre los orígenes del anarquismo Max Nettlau nos dice:

> El anarquismo es una filosofía política que surge en Europa durante la primera parte del siglo XIX, con el comienzo de la sociedad industrial, con el nacimiento de la clase obrera y con el triunfo de la Revolución Francesa. Si se quiere conservar cierto rigor terminológico no se puede hablar de, entonces, de *anarquismo* antes de Proudhon. Sin embargo muchas de las ideas esenciales del anarquismo fueron concebidas y expresadas de un modo más o menos aislado, y en contextos filosóficos ciertamente muy diversos (entre sí y con respecto al pensamiento anarquista moderno) desde épocas muy remotas de la historia de la cultura (Max Nettlau, citado en Cappelletti, 1983:3).

Desde mi punto de vista el anarquismo no es un sistema ideológico cerrado y bien delimitado, sino un conjunto abierto y en permanente cambio de ideas y, sobre todo, de prácticas cuyo objeto es erradicar o limitar lo máximo posible las relaciones de dominación. Visto así, el anarquismo heredero de la modernidad occidental que muchos profesan como un dogma de fe es sólo uno de los múltiples anarquismos posibles. A pesar de no haberse acuñado el término hasta la era moderna, el anarquismo como práctica ha estado presente en todas las sociedades. Entender el anarquismo principalmente como una práctica tiene una importante consecuencia metodológica: la antropología, como ciencia de las prácticas, es una disciplina académica privilegiada para el estudio del anarquismo. Si el anarquismo es algo que se hace, entonces el antropólogo –a diferencia de otros científicos sociales más especulativos– es aquél científico que escribe –o habla– sobre lo que se hace. De los autores de este libro algunos nos identificamos como anarquistas y otros no, pero lo que nos aglutina es un interés común en el anarquismo desde la antropología.

La idea de editar este libro es fruto de una de mis incursiones en la madeja de Internet. Un día, buscando en la red información sobre universidades extranjeras en las que realizar una estancia breve dentro de mi investigación doctoral, encontré por casualidad una página que hablaba sobre David Graeber, un antropólogo que

3. Disponible en: http://es.wikipedia.org/wiki/Anarquismo

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:02 Página 12

se autodefinía como anarquista al que habían despedido de la Universidad de Yale por motivos políticos. Al parecer, su participación activa en las movilizaciones contra la ocupación militar de Irak por parte de su gobierno y su implicación en defensa de los alumnos sindicados dentro de su misma Universidad, motivó que algunos de los veteranos del departamento universitario decidieran no renovarle el contrato. Pronto me puse en contacto con él para expresarle mi solidaridad. Agradeció mis palabras y me invitó a leer su libro *Fragments of an Anarchist Anthropology*. La lectura de esta obra –que espero que pronto será traducida al castellano– me resultó muy estimulante pues, además de ofrecer una gran cantidad de ideas sugerentes, contenía una serie de afirmaciones y propuestas sobre las relaciones recíprocas entre el anarquismo y la antropología social que yo había empezado a intuir pero hubiese sido incapaz de formular con tanta elocuencia y precisión.

Por esa fecha, mi curiosidad por conocer investigadores contemporáneos interesados en la problemática libertaria fue creciendo. De las horas de navegación en Internet descubrí que había una revista, *Anarchist Studies*, dirigida por Sharif Gemie, profesor de la School of Humanities and Social Sciences de la Universidad de Glamorgan (Reino Unido). Entre el equipo editorial de la revista encontré a varios antropólogos, como Karen Goaman, Brian Morris o Harold Barclay (a los cuales no me costó convencer para que contribuyeran de manera entusiasta en este proyecto).

También constaté la existencia del *Institute of Social Ecology*[4], localizado en Vermont (Estados Unidos), cuya misión es crear experiencias educativas que promuevan el entendimiento de la gente de su relación recíproca con el medio ambiente natural, promoviendo así una conciencia crítica. Entre sus actividades de educación popular destacan la organización de estudios de bachelor (equivalente a diplomatura o primer ciclo de licenciatura en el sistema educativo español) en el Burlington College, un master (equivalente a segundo ciclo de licenciatura) en ecología social en el Prescott College, programas intensivos de verano y grupos de trabajo sobre diversos temas. Este centro de educación popular fue fundado por el recien-

4. Disponible en: http://www.social-ecology.org

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:02 Página 13

temente fallecido Murray Bookchin y Daniel Chodorkoff, éste último antropólogo. Otra entidad de interés es el *Institute for Anarchist Studies*[5], ubicado en Montreal (Canadá), creado en 1996 para impulsar el desarrollo del anarquismo. Entre sus actividades destaca la edición en lengua inglesa de la publicación periódica *Perspectives on Anarchist Theory*, la organización de conferencias periódicas tituladas *Renewing the Anarchist Tradition* (renovando la tradición anarquista) y la concesión bianual de becas para escritores radicales de todo el mundo. Hasta a fecha han financiado 50 proyectos.

Pero éstos no son los únicos centros educativos y de investigación sobre temáticas anarquistas. En España se encuentra, por ejemplo, la *Fundación de Estudios Libertarios Anselmo Lorenzo*[6], que dispone de un importante material documental y bibliográfico. Además, publica anualmente diversas investigaciones. Otros centros de características similares pueden ser el *Centro Studi Libertari-Archivio Guiseppe Pinelli*[7], Milán (Italia) o el *Instituto de Historia Social de Ámsterdam*[8], donde se encuentran muchos de los documentos de la CNT (Confederación Nacional del Trabajo) tras la Guerra Civil española. Lamentablemente, la presencia de antropólogos en dichos centros es anecdótica.

Además, en los últimos meses se acaba de fundar el *Specialist Group for the Study of Anarchism*[9] (SGSA), perteneciente a la Asociación de Estudios Políticos de Reino Unido, que está coordinando numerosas conferencias, talleres, seminarios, publicaciones e investigaciones sobre la temática. Un buen número de sus miembros son doctorandos (por lo que es previsible una creciente presencia de anarquistas en las universidades, al menos en las anglosajonas).

La constatación de la existencia de estas personas, instituciones y publicaciones, casi todas ubicadas fuera del estado español, me hizo caer en la cuenta de la paradoja del movimiento libertario español: es probablemente el más fuerte y arraigado del mundo, y el que menor desarrollo teórico y respaldo académico tiene. Y la constatación de la

—
5. Disponible en: www.anarchist-studies.org
6. Disponible en: www.cnt.es/fal/
7. Disponible en: www.centrostudilibertari.it
8. Disponible en: www.iisg.nl
9. Disponible en: www.sgsa.org.uk/SGSA/

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:02 Página 14

paradoja fue lo que me llevó querer contribuir a su desaparición. Pensé que coordinar este libro, como intento de reflexión y acercamiento al anarquismo desde la antropología, sería un buen primer paso.

El investigador y el militante

Jon Purkis y Sharif Gemie (2004), examinando las aportaciones de su revista *Anarchist Studies*, identifican tres tipos de relaciones entre el anarquismo y el campo científico: en primer lugar están los estudios científicos *sobre* el anarquismo, muy abundantes en su publicación; en segundo lugar están los análisis de diferentes problemáticas llevados a cabo *por* científicos anarquistas, algo menos frecuentes; por último, lanzaron una tercera propuesta que aún no ha tenido eco: investigaciones llevadas a cabo de una manera anarquista. Posiblemente esta propuesta tenga más que ver con la metodología de la IAP (Investigación-Acción Participativa) –la cual pretende reformular las relaciones entre teoría y prácticas e incluir a los actores sociales en la construcción del conocimiento– que con el "anarquismo epistemológico" posmoderno –que aboga por la completa ausencia de rigor en el proceso de producción científica.

El investigador y el militante tienen mucho que decirse mutuamente. Es presumible que toda organización o movimiento social que pretenda transformar el estado de las cosas, tendrá más oportunidades de hacerlo si parte de un conocimiento más o menos acertado de esa realidad que pretende cambiar. En este sentido, los intelectuales tienen una labor nada desdeñable en la transformación social, no sólo contribuyendo a identificar las maneras más eficaces de subvertir el orden social, sino también mostrando –o tratando de mostrar– las posibles consecuencias no previstas de las acciones de las fuerzas transformadoras. Una vez asumida la importancia de los investigadores para los movimientos sociales cabe preguntarse: ¿qué tipo de relación es deseable entre el investigador y el militante? La respuesta a este interrogante no está exenta de polémica. Como Foucault ha sabido demostrar, el saber está estrechamente ligado al poder. La pretendida monopolización del

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:02 Página 15

conocimiento por parte de los intelectuales y la Academia introduce una grave asimetría en esta relación investigador-militante que queremos esbozar. Desde ideologías autoritarias, esta asimetría no suele suponer ningún problema, lo que es más, suele ser percibida como deseable. El «intelectual orgánico» del marxismo cumple una clara función vanguardista. No obstante, aquellos que pretendan generar con sus prácticas estructuras y procesos democráticos, deberán inventar fórmulas para equilibrar la balanza.

David Graeber nos aporta una brillante idea en la que la antropología sirve de inspiración. Para él, la etnografía puede servir de modelo aproximado de cómo podría ser el trabajo de *intelectuales revolucionarios no vanguardistas.* El etnógrafo observa la realidad, registra sus interpretaciones en su cuaderno de campo, trata de conocer las lógicas que subyacen a las prácticas de los actores sociales y, por último, devuelve sus conclusiones a sus informantes "no como prescripciones, sino como contribuciones, posibilidades –como regalos" (*Fragments of Anarchist anthropology*. Graeber, David. Chicago: Prickly Paradigm Press. 2004: 12). El intelectual revolucionario no vanguardista no es un representante, ni un dirigente, sino un asesor, con la limitación de poder que ello implica.

Un error muy extendido en que solemos caer los investigadores que estamos relacionados de una u otra manera con los movimientos sociales, es prestar una excesiva atención al análisis de los mismos movimientos sociales. Me explico, es cierto que el conocimiento sobre uno mismo es indispensable para poder reducir las propias debilidades y aprovechar las fortalezas. Sin embargo, en la actualidad existe un estrepitoso superávit de investigaciones sobre movimientos sociales, al menos en comparación con el número de investigaciones sobre los *enemigos* de estos movimientos. Es cómo si a base de estudiar y estudiar a los movimientos que nos resultan atractivos, lográramos dar un empuje a esos movimientos. Lamentablemente, en numerosas ocasiones ocurre totalmente lo contrario.

La proliferación sociológica sobre las formas abiertas de resistencia y oposición al poder responde a varios factores. En primer lugar, nos encontramos con el problema de la accesibilidad. Es mucho más sencillo realizar trabajo de campo entre grandes movimientos y

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:02 Página 16

asociaciones voluntarias –con los que, dicho sea de paso, en numerosas ocasiones el investigador ha estado previamente relacionado– que dentro de los reducidos y exclusivos círculos de las clases dirigentes. En segundo lugar, la antropología arrastra cierta tradición de análisis de lo subalterno y lo marginal. En los orígenes de la disciplina, la división social del trabajo científico relegó a la antropología al estudio de las sociedades periféricas –los "primitivos". En la actualidad, el objeto de estudio se ha ampliado hacia los grupos periféricos de las sociedades occidentales, entre los que se encuentran muchos movimientos sociales. Ya sea por una especie de disposición interna, ya sea por la dificultad de encontrar financiación al tener que competir con otros campos de conocimiento, los antropólogos aún no nos hemos empleado a fondo lo suficiente en el estudio de organizaciones y procesos sociales centrales de las sociedades industriales avanzadas. Hemos dejado de lado dos objetos de estudio igualmente importantes: por un lado, las pequeñas luchas y resistencias que tienen lugar la vida cotidiana –mucho más frecuentes e igualmente capaces de subvertir el orden social, que, además, guardan relación con las formas abiertas de oposición al poder (Scott, 1985 y 2003)–; y por otro lado, los mismos *enemigos* de los movimientos sociales, es decir, las instituciones de dominación.

En un capítulo del libro *Reinventing Anthropology*, Laura Nader formulaba la siguiente pregunta:

> ¿Qué ocurriría si reinventando la antropología, los antropólogos estudiásemos a los colonizadores en lugar de los colonizados, la cultura del poder en lugar de la cultura de los desposeídos, la cultura de la riqueza en lugar de la cultura de la pobreza? (Nader, 1969, citado en Schwartzman, 1993: 27).

Los antropólogos sabemos posiblemente mejor que nadie la estrecha relación entre conocer y dominar. Nuestra disciplina se fraguó en el contexto del colonialismo, se trataba de investigar la cultura y las formas de vida de los pueblos colonizados para poder ejercer mejor la dominación colonial. Con el tiempo, los antropólogos fueron siendo conscientes de la utilidad de sus trabajos para las potencias coloniales y trataron de rebelarse promoviendo la resistencia de los nativos y tratando de combatir el etnocentrismo.

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:02 Página 17

Sin embargo, aún hoy está presente este carácter lúgubre de la antropología. La financiación estatal y empresarial a la investigación antropológica continúa estando motivada por propósitos de dominación. Por ejemplo, en el contexto de la II Guerra Mundial el gobierno estadounidense destinó una gran cantidad de fondos para estudiar la cultura japonesa. De esa época data el conocido trabajo de Ruth Benedict *El crisantemo y la espada.* Pero el saber/poder no es ni mucho menos una cualidad exclusiva de la antropología. Todos los campos de conocimiento están atravesados por el poder. Por ejemplo, Foucault narra como el nacimiento de la medicina moderna tuvo como efecto –no sabemos si intencional, pues a mejor salud de los súbditos, mayor poderío estatal– un importante incremento del control social por parte del Estado, la obtención de una nueva fuente de legitimidad por parte de éste y la provisión de fuerza de trabajo saludable a las crecientes industrias.

Pero conocer no sólo implica dominar, también ayuda a resistir. La importancia de conocer al enemigo para derrotarlo se conoce desde tiempos remotos. En el siglo V antes de cristo Sun Tzu en *El arte de la guerra* hace referencia a la importancia de conocerse a sí mismo y al enemigo:

> Por tanto os digo: conoce a tu enemigo y conócete a ti mismo; en cien batallas, nunca saldrás derrotado. Si eres ignorante de tu enemigo pero te conoces a ti mismo, tus oportunidades de ganar o perder son las mismas. Si eres ignorante de tu enemigo y de ti mismo, puedes estar seguro de ser derrotado en cada batalla.

Sun Tzu nos recuerda que "en esencia, el Arte de la Guerra es el Arte de la Vida". Añade que "el supremo Arte de la Guerra es someter al enemigo sin luchar". Foucault sigue sus enseñanzas y afirma en algún lugar que "la política es la guerra por otros medios". Efectivamente, la sociedad es, ante todo, guerra, luchas de poder que en ocasiones cobran la forma de violencia física y explícita. Y en esta guerra los antropólogos deben definir su papel y utilizar las herramientas de las que disponen.

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:02 Página 18

Antropología y anarquismo

A pesar de que son pocos de un lado y de otro los que lo reconocen, la antropología y el anarquismo se deben mucho mutuamente. Comencemos por la deuda de la antropología con el anarquismo. Como Félix Talego pone de manifiesto en su contribución a este libro, la *antropología del poder* –o antropología política– debe mucho al anarquismo. El marxismo supo poner sobre la mesa el problema de la explotación económica, pero no ha ofrecido un marco adecuado para el análisis más amplio del poder en la sociedad –de ahí en parte que en la práctica haya generado estructuras altamente burocráticas y centralizadas, entre las que se encuentran muchos de los peores regímenes totalitarios de la historia de la humanidad. En cambio, el anarquismo ha inspirado a varios autores sin los cuales la antropología política estaría desnuda. Me refiero a Nietzsche, Foucault o Bourdieu.

En una entrevista para Radio Libertaire, **Pierre Bourdieu** aclara su afinidad con el movimiento anarquista:

> "En los argumentos que desarrollo, me parece que la tradición anarquista tiene un papel que desempeñar. Considero que todos aquellos que están influenciados por el pensamiento anarquista, o que se sienten cercanos a esa manera de pensar, son precisamente el tipo de gente a la que quiero llegar. Entre otros, pienso que los anarquistas son un grupo especialmente adecuado para formar parte del nuevo movimiento político internacional que se está organizando"[10] (Bourdieu, 2001b).

En los últimos años se está popularizando la configuración de movimientos y organizaciones en forma de "redes". La entrada en escena de los nuevos movimientos sociales, la proliferación de los foros sociales y experiencias como la sublevación del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, están poniendo de manifiesto la crisis de la

10. Para Pierre Bourdieu el «movimiento social europeo» que haga frente a la globalización debe estar basado en tres pilares, uno de ellos son las iniciativas sociales que se han desarrollado en Europa y que han adoptado un funcionamiento no centralizado y no jerárquico, inspirados en el movimiento libertario, a pesar de no utilizar dicho nombre. Los otros dos pilares son los sindicatos, que deberían renovarse, y los intelectuales, que deberían bajar de la torre de marfil e implicarse activamente en las problemáticas sociales (Bourdieu, 2001a).

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:02 Página 19

democracia formal y de los partidos autoritarios tradicionales. Para muchos neomarxistas están emergiendo "nuevas" formas radicales de organización basadas en la democracia directa. Sin embargo, para muchos anarquistas estas estructuras no son del todo nuevas, sino que han sido practicadas y desarrolladas por el movimiento anarquista organizado desde sus orígenes. Es necesario aprender de su experiencia y reconocer en parte sus "derechos de autor". Con estas palabras se refiere Bourdieu al movimiento anti-globalización:

> Próximos en este sentido a la tradición libertaria, defienden formas de organización de inspiración autogestionaria caracterizados por la ligereza del aparato, que permita a los agentes reapropiarse de su papel de sujetos activos –en especial contra los partidos, a los cuales recriminan el monopolio de la intervención política (Bourdieu, 2001a: 63-64).

Pero estas estructuras horizontales no han sido desarrolladas exclusivamente en este movimiento radical, por el contrario, como muchos antropólogos han señalado, las sociedades primitivas también adoptaron estructuras en forma de redes acéfalas descentralizadas (Barclay, 1989).

Lamentablemente, la influencia tan positiva que el anarquismo ha tenido en la antropología política, no ha venido acompañada –aún– de un proceso de retroalimentación. El movimiento libertario no ha sabido conceptualizar y analizar correctamente el poder y esto le ha llevado a un callejón sin salida (Roca, 2006b). **Foucault** (1984) nos enseña que la concepción negativa del poder es una de las condiciones de su aceptabilidad. Y esta concepción negativa se encuentra en su máxima expresión en el anarquismo clásico. Según Foucault, el poder no sólo impide, no sólo actúa negativamente, sino también actúa positivamente, es decir, creando individuos, grupos, discursos, saberes, etc. La contribución en este libro de Harold B. Barclay señala acertadamente que muchos anarquistas hemos confundido poder y dominación. Imaginamos una sociedad utópica en la que no exista poder, cuando lo cierto es que sin poder no hay sociedad. Desde este punto de vista, el reto para los libertarios no es tanto erradicar el poder –puesto que el poder es inherente a la sociedad– como erradicar la dominación, esto es, construir

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:02 Página 20

mecanismos para que el poder no se separe de la sociedad. No me refiero a adoptar la vieja estrategia marxista de conquistar el poder político que sí separa el poder de la sociedad poniéndolo en manos de una nueva élite, sino todo lo contrario, crear estructuras sociales en las que el poder no se separe de los ciudadanos.

Otra contribución del anarquismo a la antropología es acercar a investigadores a este campo de conocimiento, algunos de ellos muy influyentes como **Radcliffe-Brown** o **Marcel Mauss.** A Radcliffe-Brown fue su admiración por la obra de Kropotkin durante su juventud lo que le hizo interesarse por la antropología. Durante su época de estudiante, era conocido por sus compañeros como "Anarchy-Brown" (Graeber, 2004: 16 ; Morris, 2005: 2). Aunque quizá su obra antropológica posterior no ahondara demasiado en estos aspectos. Por su parte, Marcel Mauss, discípulo de Durkheim, fue durante muchos años un socialista revolucionario que dirigió una cooperativa de consumo en París. La reintroducción del Mercado en Rusia por parte de Lenin le animó a interesarse por la etnografía con el fin de conocer la naturaleza del mercado y las posibles alternativas al mismo (Graeber, 2004: 12). *Su Ensayo sobre el Don* (1970) pone de relieve la existencia de la reciprocidad en muchas sociedades como los maoríes, en contraste con el intercambio mercantil del capitalismo.

Si la contribución del anarquismo a la antropología es limitada, las influencias de la antropología en el anarquismo son más numerosas y diversas. Una manera común en que la antropología ha contribuido con el anarquismo es mediante el análisis cultural de los movimientos y organizaciones anarquistas. Aquí encontramos trabajos como el de **Jerome Mintz** (1994) sobre *Los anarquistas de Casas Viejas* o el artículo de **Isidoro Moreno** (1993) sobre el anarquismo agrario andaluz. Isidoro Moreno ofrece una explicación cultural del fuerte arraigo del anarquismo en la Andalucía de finales del siglo XIX y principios del XIX. Para él, el anarquismo no introdujo formas nuevas de organización, movilización y pensamiento sino que se adaptó a las ya existentes. Las ideas anarquistas recogían bien la orientación cognoscitiva que imperaba entre los miles de jornaleros y pequeños agricultores: "la tierra para quien la trabaja". Fuera del ámbito andaluz, el artículo de **David Graeber** (2002) para la revista norteamericana

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:02 Página 21

New Left Review, titulado *The new anarchists* (los nuevos anarquistas), analiza las múltiples tendencias del anarquismo contemporáneo, su tímido repunte en los últimos años y sus interconexiones con el movimiento por una globalización alternativa.

El libro *Los desposeídos* de **Ursula K. Le Guin** también podría encuadrarse, hasta cierto punto, en esta antropología del anarquismo. Aunque su bella novela pertenece al género de la ciencia-ficción, ésta tiene un marcado matiz etnográfico. La autora, inspirada por las ideas feministas y contraculturales de los años 60, se preguntó a sí misma cómo sería una sociedad anarquista. Basándose en las ideas del conocido anarquista norteamericano Paul Goodman, escribió esta novela sobre una ficticia sociedad anárquica en un planeta imaginario. El grado de detalle y de precisión con que describe el funcionamiento de esta sociedad utópica, así como sus contradicciones y ambigüedades, recuerda tremendamente a los textos antropológicos, hasta tal punto que cuando he leído su obra me parecía estar viendo un retrato de muchas organizaciones de inspiración anarquista que conozco. Si prestamos atención a la K de su apellido entenderemos a qué se debe este carácter etnográfico: su nombre completo es Ursula Kroeber Le Guin, sí, hija del célebre antropólogo Alfred Kroeber.

Otra de las formas en que la antropología ha contribuido con el anarquismo es mediante el testimonio de la existencia de formaciones sociales en las que el Mercado y el Estado no tienen cabida, en otras palabras, la demostración de que «otros mundos son posibles». Las sociedades descritas por los etnógrafos alimentaron durante mucho tiempo la imaginación de muchos socialistas radicales entusiasmados con la idea de la existencia de sociedades regidas por la reciprocidad y la cooperación. Piotr **Kropotkin** fue pionero en este campo. Sus análisis históricos muestran la historicidad del Estado, es decir, que éste es un invento humano reciente y, por tanto, prescindible (1996). Kropotkin, a partir de sus experiencias y de los trabajos de viajeros, exploradores y los primeros antropólogos, como Bachofen, Tylor, Morgan, Maine, Mac Lennan, Post o Kovalesky, desarrolla su teoría sobre la importancia de la *ayuda mutua* en la evolución, dejando en evidencia los postulados

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:02 Página 22

de Spencer y Darwin sobre la supervivencia del más fuerte. Utiliza ejemplos del mundo animal, de las sociedades salvajes y bárbaras, de las ciudades medievales y de las sociedades modernas. A continuación reproducimos, a modo de ilustración, un bello pasaje en el que narra la distribución de riqueza entre los esquimales y los mecanismos que desarrollan para evitar las desigualdades:

> La vida de los esquimales está basada en el comunismo. Todo lo que obtienen por medio de la caza o pesca pertenece a todo el clan. Pero, en algunas tribus, especialmente en el Occidente, bajo la influencia de los daneses, comienza a desarrollarse la propiedad privada. Sin embargo, emplean un modo bastante original para disminuir los inconvenientes que surgen del acumulamiento personal de la riqueza, que pronto podría perturbar la unidad tribal. Cuando el esquimal empieza a enriquecerse excesivamente, convoca a todos los miembros de su clan a un festín, y cuando los huéspedes se sacian, distribuye toda su riqueza (Kropotkin, 1989: 120).

Eleanor Leacock y **Richard Lee**, que han estudiado en profundidad a las sociedades de cazadores y recolectores, afirman:

> Los antropólogos han estado particularmente interesados en conocer más sobre el comportamiento de la gente en sociedades que están estructuradas en base a la cooperación, en contraste con la estructura competitiva del capitalismo. El hecho de que la gente haya vivido, y por tanto pueda vivir, cooperativamente, contradice la afirmación común de que los humanos son por naturaleza agresivos y competitivos para vivir en socialismo (Leacock y Lee, 1982: 2).

Otro antropólogo cuyas investigaciones han sido abrazadas por militantes anarquistas y ecologistas radicales es **Marshall Sahlins** (1977). Para Sahlins, es un error considerar a las sociedades de cazadores y recolectores como sociedades de la escasez. Los economistas las denominan "economías de subsistencia", como si estuviesen constantemente trabajando para sobrevivir sin tiempo para descansar, el "ocio" o "crear cultura". El autor, en cambio, las llama "sociedades opulentas primitivas", pues la opulencia se puede conseguir por dos vías: la productivista, es decir, produciendo mucho, o la estrategia Zen, o sea, deseando poco. Es falso que las necesidades humanas sean infinitas. Si estos pueblos están hoy en situación de pobreza es en gran

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:02 Página 23

medida debido al colonialismo. Las economías primitivas, al igual que el sistema de rozas, son subproductivas –producen menos de las posibilidades existentes– por lo que disfrutan de una sostenibilidad ecológica, igualdad social y libertad, envidiables para el hombre moderno.

Estas ideas, han inspirado, entre otros, a **John Zerzan** (2001) y su propuesta de «anarco-primitivismo». Para Zerzan, la culpa de los principales males de nuestra sociedad son la civilización y la división del trabajo. Basándose en investigaciones antropológicas y arqueológicas, señala que las sociedades primitivas vivían en armonía con la naturaleza, rechazaban las distinciones de rango, practicaban la cooperación y permanecían ociosos muchas horas del día. Además, pone acento en una realidad que en muchas ocasiones pasa desapercibida: *"la dominación dentro de nuestra sociedad está relacionada con la dominación de la naturaleza"* (Zerzan, 2001: 26). Con la llegada de la domesticación y la agricultura el hombre se sintió superior a la naturaleza y se abrió la veda para la dominación de los hombres y la destrucción del medio ambiente natural. No es casual que la dominación del hombre sobre la mujer, del blanco sobre el negro, del colonizador sobre el colonizado, del adulto sobre el joven, del patrón sobre el obrero, del gobernante sobre el gobernado, etc., utilice la biología como fuente de legitimidad. Para Zerzan, todo proyecto anti-autoritario debe tener como horizonte un «regreso» a la naturaleza, es decir, que las sociedades humanas vuelvan a sentirse parte de la naturaleza, de tal modo que toda agresión a ésta sea a la vez una forma de auto-agresión, de atentado a la misma sociedad. El ecologismo profundo y el primitivismo tienen aportaciones fundamentales para el conjunto del movimiento libertario.

Una objeción a estas ideas puede encontrarse en un ensayo de Juan Carlos Gimeno y Pilar Monreal (1999: 289) sobre la problemática del desarrollo. Para ellos, estas perspectivas producen una imagen idealizada, romántica y esencialista de las sociedades primitivas que puede obstaculizar la correcta formulación de alternativas y estrategias de resistencia a la modernización y al desarrollo. Plantear sólo dos caminos: consumir mucho hasta la destrucción o desear poco en una especie de vuelta atrás, reduce infinidad de vías intermedias en las que sí se encontrarían alternativas viables al orden establecido.

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:02 Página 24

El antropólogo que posiblemente más ha influido en el anarquismo –y que, a su vez, ha estado más influido por el anarquismo– es **Pierre Clastres.** Para Ángel Cappelletti (1989: 14) Clastres ha sido en cierta manera continuador de la obra de Kropotkin. Afirma que la primera característica de las sociedades primitivas, a las que la etnología ha prestado especial atención, es que son sociedades sin Estado, sociedades en las que el poder no está separado de la sociedad. En ellas los «jefes» están desprovistos de poder, aunque no de cierto prestigio[11]. Esto quiere decir que el líder o jefe primitivo cumple sus funciones en determinadas situaciones, por ejemplo, ante negociaciones ante terceros, pero nunca imponen su voluntad porque, entre otras cosas, no disponen de medios para hacerlo. Clastres se pregunta por los motivos por los que en estas sociedades no existe el Estado. Su respuesta es clara y contundente: "las sociedades primitivas carecen de estado porque se niegan a ello" (Clastres, 2001: 115). Están estructuradas para impedir en todo momento la centralización del poder. Cuando el gusto por el prestigio de un jefe se torna deseo de poder, la respuesta de la sociedad es sencilla: "se lo abandona, a veces, incluso se lo mata" (Clastres, 2001: 116). Por tanto, no son sociedades preestatales, es decir, formaciones sociales que necesariamente deberían evolucionar hacia el Estado, sino que son, en cambio, *Sociedades contra el Estado* (Clastres, 1974).

Tras Clastres, algunos antropólogos han seguido su estela. Quizá, el primero de ellos sea **Harold B. Barclay**, a quién tendrán el placer de leer más adelante en esta compilación. Su libro *People Without Government* se anticipa a la antropología anarquista que parece estarse fraguando en los últimos años. En él, muestra numerosos ejemplos de sociedades sin Estado, que viven en anarquía (Barclay, 1983: 18). En Otros trabajos posteriores se ha centrado en la misma cuestión (Barclay, 1989, 1992 y 2005). Al igual que Clastres, se pregunta por el surgimiento del Estado, pues piensa que el conocimiento de las condiciones de su nacimiento puede ofrecer las claves con las que crear las condiciones para su derrocamiento.

11. Su descripción del poder y el liderazgo en las sociedades primitivas me recuerda al funcionamiento de las organizaciones anarquistas.

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:02 Página 25

Un caso interesante de influencia de la antropología en el anarquismo lo encontramos en el libro *Anarcosindicalismo básico*, publicado por la Federación Local de Sevilla de CNT a modo de cuadernillo de formación de los militantes. En dicho escrito, introducen una interesante cita de un trabajo de Bernard Campbell sobre los San, un pueblo de cazadores-recolectores que habitan el desierto del Kalahari, para justificar las reivindicaciones de reducción de la jornada laboral:

> Los San consumían un 33% de carne y un 67% de vegetales, que les daban 2140 kilocalorías y 93 gramos de proteínas por día. La asignación diaria recomendada por el gobierno de EEUU es de 1975 kilocalorías y 60 gramos de proteína por día. Durante dos o tres días los san abandonan el campamento para buscar comida, y pasan cuatro o cinco días conversando, cantando, bailando, y en general, descansando (Bernard Campbell, *Ecología Humana*, citado en Federación Local de Sevilla-CNT, 1999).

Aunque en *Anarcosindicalismo básico* no consta ningún autor particular, sabemos que su principal autor es **Fernando Ventura**, amigo y antropólogo anarquista sevillano que durante mucho tiempo militó en la CNT. Esto explica la referencia a la antropología en esta obra. Otra importante contribución del mismo autor es su libro *Democracia y sindicalismo de Estado. Elecciones sindicales en el área sanitaria de Sevilla. Un estudio antropológico* (Ventura, 2004), donde sintetiza los resultados de su trabajo para la Suficiencia Investigadora, que yo mismo reseñé para distintas revistas de carácter científico. El libro de Fernando Ventura es una crítica voraz del sistema sindical español a partir de una excelente etnografía de las elecciones sindicales en el sector sanitario de Sevilla. Demuestra fehacientemente que, con la llegada de la democracia formal al estado español, las organizaciones sindicales dejaron de ser herramientas de agitación obrera y transformación social para convertirse en instrumentos clave para la reproducción del sistema y la contención de la movilización de los trabajadores.

Probablemente los trabajos más actuales e influyentes de antropología anarquista sean los de **Brian Morris** (2005) y **David Graeber** (2004). Ambos destacan las afinidades entre la antropología y el anarquismo. El ensayo de Morris ha sido traducido e incluido en esta obra. Graeber, por su parte, también ha contribuido con otro escrito.

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:02 Página 26

La coincidencia temporal de estos dos trabajos y la importancia de la presencia del anarquismo en muchas luchas contemporáneas, como el movimiento anti-globalización, son un signo evidente de la creciente relevancia social del anarquismo, que también está afectando a los ámbitos académicos. Es posible que el anarquismo llegue a ocupar –en la sociedad y en la academia– una parte del hueco que ha dejado el marxismo, que parece haber entrado en una crisis, agudizada tras la caída del muro de Berlín en 1989. Sería deseable que antropólogos y anarquistas estrecharan sus lazos y estudiaran sus influencias mutuas mediante un aumento de investigaciones sobre temas relacionados, publicaciones, espacios de encuentro, redes, etc. Esto es precisamente lo que pretendemos con este libro.

Sobre el contenido de este libro

En este libro colaboran investigadores y activistas relacionados con la antropología, de diferentes edades y de distintas partes del mundo: algunos somos investigadores noveles, otros son profesionales consagrados, algunos incluso eméritos, y otros se han dedicado más al activismo, manteniéndose alejados de la academia; también hay que destacar que la mayor parte de los colaboradores son anglosajones (residen en el Reino Unido o los Estados Unidos) y el resto procedemos del estado español. Lamentablemente, casi todos somos varones. También se observa una importante heterogeneidad en los puntos de vista y la manera de aproximarse a la realidad: desde el acercamiento aséptico de Félix Talego, hasta el rechazo visceral de la civilización de John Zerzan.

He decidido dividir el libro en cuatro partes. La primera parte, "De anarquismo y antropología", recoge las reflexiones de dos antropólogos en situaciones muy diferentes: Brian Morris, del Goldsmith College de la Universidad de Londres, que hace un repaso por las influencias mutuas entre el anarquismo y la antropología; y Abel Al Jende, becario y compañero del grupo de investigación GEISA (Grupo para el Estudio de las Identidades Socio-culturales en Andalucía) de la Universidad de Sevilla, que reflexiona sobre los

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:02 Página 27

límites y posibilidades de una antropología al servicio del Estado y el Mercado, y una antropología "no profesional" –entendida básicamente como no remunerada– a favor de los movimientos sociales y las luchas locales cotidianas.

La segunda parte, "Aportaciones de la antropología a una analítica del poder", es a mi modo de ver una de las más importantes. Desde hace algún tiempo, vengo insistiendo en que la conceptualización del poder que impera en los círculos anarquistas es, si no errónea, incompleta. Harold B. Barclay, de la Universidad de Alberta, continúa la estela de Clastrés y afirma que el poder no es sólo coerción, que es parte inseparable de las relaciones humanas y, por tanto, pensar en una sociedad sin poder no tiene sentido. Más bien, habrá que defender un tipo de sociedad en la que ese poder resida en el pueblo y no se separe de éste. Creo que, aunque los modelos de sociedad ofrecidos no tengan por qué cambiar, este giro de perspectiva no es sólo más correcto, si no que además ayuda a identificar el poder en el seno de los grupos que se auto-definen anarquistas, y hace el discurso libertario más inteligible y aceptable al público general. Posteriormente, Félix Talego, de la Universidad de Sevilla, colabora con la anticipación de un apartado de su libro en preparación: *Introducción a una antropología del poder*. Talego nos recuerda que el poder descansa en la mediación entre los subordinados y una serie de ideas sacralizadas, siendo sus reflexiones aplicables tanto a los ejecutivos de Wall Street, los sacerdotes católicos o los revolucionarios de todos los colores.

La tercera parte, "Nuevas miradas sobre los movimientos sociales", incluye tres trabajos muy sólidos. En primer lugar, David Graeber, recién expulsado de Yale, realiza una deconstrucción contundente del "choque de civilizaciones" de Huntington. La noción de "civilización occidental" no tiene fundamento, y mucho menos que la "democracia" sea un invento de "occidente". Nos propone, en cambio, una teoría de la democracia –entendida como toma de decisiones de manera igualitaria– en la que ésta surge precisamente en lo que llama los "espacios intermedios", es decir, en aquellos lugares en los que el Estado y demás sistemas de coerción no interfieren. Todas estas ideas son respaldadas por una gran cantidad de material histórico y

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:02 Página 28

etnográfico. Por último, señala que en la actualidad el "movimiento por una globalización alternativa" está rescatando el interés por las prácticas democráticas, todo ello al margen de los Estados. El siguiente ensayo, de Gavin Grindon, forma parte de su investigación doctoral en la Universidad de Manchester. Grindon analiza la importancia del "carnaval" –entendido como lo festivo, lo dionisiaco, lo estético o sensorial, o lo situacional– en las formas contemporáneas de protesta. Para ello, establece un diálogo entre los situacionistas, Bakhtin y la teoría anarquista moderna representada por Hakim Bey. El tercer y último ensayo de esta tercera parte ha sido escrito por Jesús Sepúlveda, activista anti-civilización y profesor de la Universidad de Oregón. Sepúlveda reflexiona en un estilo particular sobre las tendencias de dominación del Imperio y las resistencias de los movimientos sociales globales.

Como verán a continuación, un aspecto común a casi todas las intervenciones es la idea de que una de las principales aportaciones de la antropología a los movimientos libertarios es la de dar testimonio de experiencias pasadas y presentes de organización horizontal. La cuarta parte de este libro, que he titulado "Alternativas de futuro en base al pasado", recoge un ensayo de Karen Goaman, profesora de la Universidad Metropolitana de Londres, y la transcripción de una charla de John Zerzan, que organicé yo mismo, gracias al apoyo de la Asociación Andaluza de Antropología (ASANA) y la CNT, en Andalucía en mayo de 2006. Ambos textos apuntan a una especie de "vuelta atrás", sin embargo, varían sustancialmente en la radicalidad y la dimensión de esta vuelta. Mientras Goaman propone un retorno a la agricultura y la paulatina despoblación de las ciudades, Zerzan aboga por una vuelta radical al modo de vida de las sociedades de cazadores-recolectores. La polémica está servida.

Esta compilación no habría sido posible sin la ayuda desinteresada de Alejandro Barragán y Lidia Ferrete, que me han ayudado en la ardua tarea de traducir los textos del inglés. El objetivo de los que escribimos y traducimos es que este trabajo constituya un primer paso de un largo proceso de construcción de redes, de coordinación, de apoyo mutuo, de intercambio y de trabajo conjunto entre los que hemos colaborado en él y todos aquellos que pretendan conjugar su pasión por la antropología con su pasión por el anarquismo.

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:02 Página 29

Referencias bibliográficas

Barclay, Harold B. (1982) *People without Government: An Anthropology of Anarchy*. Londres: Kahn & Averill.

Barclay, Harold B. (1989) 'Segmental Acephalous Network Systems: Alternatives to Centralised Bureaucracy', en *The Raven*, nº 7, pp. 207-224.

Barclay, Harold B. (1992) 'Anthropology and Anarchism', en *The Raven*, nº 18, pp. 141-178.

Barclay, Harold B. (2005) *Longing for Arcadia. Memoirs of an Anarcho-Cynicalist Anarchist*. Canadá/Cheshire (Reino Unido): Trafford Publishing.

Bourdieu, Pierre (2001a) *Contrafuegos 2. Por un movimiento social europeo*. Barcelona: Anagrama.

Bourdieu, Pierre (2001b) 'A Cardinal visits the Anarchists: Pierre Bourdieu on Radio Libertaire'. [Traducción de Sharif Gemie del artículo publicado en *Monde libertaire*, nº 1240, 12 de abril de 2001].

Cappelletti, Angel J. (1983) *Prehistoria del anarquismo*. Madrid: Queimada.

Cappelletti, Angel J. (1989) 'Introducción a la tercera edición en español', en Piotr Kropotkin, *El apoyo mutuo: un factor en la evolución*. Móstoles: Madre Tierra.

Clastres, Pierre (1974) *La société contre l'état: recherches d'anthropologie politique*. Paris: Les Éditions de Minuit.

Clastres, Pierre (2001) *Investigaciones en antropología política*. Barcelona: Gedisa.

Federación Local de Sevilla-CNT (1999) *Anarcosindicalismo básico*. Sevilla: CNT de Sevilla.

Foucault, Michel (1984) *Historia de la sexualidad. 1. La voluntad de saber.* Madrid: Siglo XXI Editores.

Foucault, Michel (2000) *Vigilar y castigar*. Madrid: Siglo XXI Editores.

Gimeno, Juan Carlos y Pilar Monreal (1999) 'El problema del desarrollo. Atajos y callejones sin salida', en Juan Carlos

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:02 Página 30

Gimeno y Pilar Monreal (eds.) *La controversia del desarrollo. Críticas desde la antropología*. Madrid: Catarata/UCM, pp. 239-263.

Graeber, David (2002) 'The new anarchists', en *New Left Review*, nº 13.

Graeber, David (2004) *Fragments of Anarchist anthropology*. Chicago: Prickly Paradigm Press.

Harris, Marvin (1999) *El desarrollo de la teoría antropológica. Una historia de las teorías de la cultura.* Madrid: Siglo XXI.

Kropotkin, Piotr (1988) *El apoyo mutuo: un factor en la evolución.* Móstoles: Madre Tierra.

Kropotkin, Piotr (1996) *El Estado y su papel histórico.* Madrid: Fundación de Estudios Libertarios Anselmo Lorenzo.

Leacock, Eleanor y Lee, Richard (1982) 'Introduction'. En *Politics and history in band societies*. Cambridge: Cambridge University Press.

Mauss, Marcel (1970) *The gift: forms and functions of exchange in archaic societies*. Londres: Cohen & West.

Mintz, Jerome R. (1994) *Los anarquistas de Casas viejas.* Cádiz: Diputación Provincial de Cádiz.

Moreno, Isidoro (1993) *Andalucía: identidad y cultura (estudios de antropología andaluza)*. Málaga: Ágora.

Morris, Brian (2005) *Anthropology and Anarchism: Their Elective Affinity*. Goldsmiths Anthropology Research Papers nº 11. London: Goldsmith College, University of London.

Purkis, Jon and Sharif Gemie (2004), 'Anarchist Studies and the community of scholars', en *Anarchist Studies*, vol 12, nº 1, pp. 7-8.

Roca, Beltrán (2006a) 'Movilizando a los precarios. El anarcosindicalismo español contemporáneo en el capitalismo flexible', en Nómadas-Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas, nº 13. [En-línea] Disponible en **www.ucm.es/info/nomadas**

Roca, Beltrán (2006b) 'The shadows of the enlightenment: Some foucaultian perspectives on the French law and the veil', en *Anarchist Studies*, vol. 14, 2006, nº 1.

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:02 Página 31

Sahlins, Marshall (1977) *La Economía en la Edad de Piedra*. Madrid: Akal.

Schwartzman, Helen B. (1993) *Ethnography in organizations.* Newbury Park/London/New Delhi: Sage Publications.

Scott, James C. (1985) *Weapons of the weak: everyday forms of peasant resistance*. New Haven: Yale University Press.

Scott, James C. (2003) *Los dominados y el arte de la resistencia.* Nafarroa: Txalaparta.

Sevilla, Eduardo y K. Heisel (1988) *Anarquismo y movimiento jornalero en Andalucía*. Córdoba: Ediciones La Posada.

Talego, Félix (1996) *Cultura jornalera, poder popular y liderazgo mesiánico. Antropología política de Marinaleda*. Sevilla: Fundación Blas Infante/Universidad de Sevilla.

Tzu, Sun (1998) *El arte de la guerra*. Introducción y traducción al castellano de Antonio Rivas. [En-línea] Disponible en http://www.gorinkai.com/textos/suntzu.htm [Consultado el 29 de marzo de 2006].

Ventura, Fernando (2004) *Democracia y sindicalismo de Estado. Elecciones sindicales en el Área Sanitaria de Sevilla. Un estudio antropológico*. Madrid: Fundación de Estudios Libertarios Anselmo Lorenzo.

Zerzan, John (2001) *Futuro primitivo y otros ensayos*. Valencia: Numa ediciones.

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:02 Página 32

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:02 Página 33

Parte I

De anarquismo y antropología

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:02 Página 34

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:02 Página 35

*Antropología y anarquismo: afinidades electivas**
Brian Morris

Con este ensayo pretendo ligar antropología y anarquismo, primero examinando aquellos antropólogos que han manifestado algún interés en el anarquismo, posteriormente discutiendo sobre los pensadores anarquistas clásicos que se han inspirado en la literatura antropológica para desarrollar sus ideas. En la segunda parte del ensayo, ofrezco algunas reflexiones sobre el anarquismo como tradición política y refuto ciertas falsas concepciones que han sido planteadas por sus críticos liberales y marxistas.

Existen muchas "afinidades electivas" entre la antropología y el anarquismo. Aunque el objeto de estudio de la antropología ha sido diverso y sus visiones bastante amplias, como campo de estudio de la cultura humana, se ha centrado históricamente en unos objetos específicos: las sociedades sin Estado. Sin embargo, puede llevarnos a error presentar la antropología del pasado como simplemente el estudio de los llamados pueblos primitivos o los otros exóticos, y, por tanto, intensamente ocupada en una especie de operación salvaje sobre las culturas en desaparición.

Este es un retrato parcial e inapropiado de la antropología. La disciplina tiene una larga tradición de "antropología en casa", y muchos estudios antropológicos importantes han estado localizados en India, China y Japón. De este modo, es digno de mención que James Clofford y George Marcus (1986), en el que algunos consideran el texto fundador de la antropología postmoderna o literaria, no sólo desestiman a la antropología feminista, sino que ignoran completamente los estudios etnográficos de investigadores no occidentales como Srinivas, Kenyatta, Fei y Aiyappan.

No obstante, la antropología es en muchos sentidos la disciplina de las ciencias sociales que ha puesto el énfasis en el estudio de aquellos tipos de sociedades que han sido consideradas como ejemplos de

* Publicado por primera vez bajo el título *Anthropology and Anarchism: Their Elective Affinity*, en Goldsmiths Anthropology Research Papers, número 11, 2005, por el Goldsmiths College de la Universidad de Londres. Traducción: Beltrán Roca Martínez.

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:02 Página 36

anarquía, sociedades sin estado. Efectivamente, Evans-Pritchard, en su estudio clásico *Los Nuer* (1940), describió su sistema político como "anarquía con orden". El útil y notable libro de Harold Barclay, *People Without Government* (Gente Sin Gobierno) (1992), está significativamente subtitulado "The Anthropology of Anarchism" (La Antropología del Anarquismo). Barclay realiza la familiar distinción entre anarquía, una sociedad ordenada sin gobierno, y anarquismo, un movimiento y una tradición política que fue articulada en el siglo XIX.

Antropólogos y anarquismo: Reclus, Bougle, Mauss, Radcliffe-Brown

Muchos antropólogos han tenido afinidades con el anarquismo. Uno de los primeros textos etnográficos fue *Primitive Folk* (Gente Primitiva) (1903) de Élie Reclus, que llevaba el subtítulo de "Studies in Comparative Ethnology" (Estudios en Etnología Comparada). Está basado en información obtenida a partir de escritos de viajeros y misioneros y, aunque tiene el tinte evolucionista de los libros escritos a finales del siglo XIX, contiene lúcidos y simpáticos informes de pueblos como los Apaches, Nayars, Tobas e Inuits. Reclus equiparó la cualidad moral e intelectual de estas culturas a la de los llamados estados civilizados, y es de interés que utilizó el hoy familiar término Inuit, que significa "pueblo", en lugar del término francés esquimal[12]. Élie Reclus era también el hermano mayor y socio de Elisée, el más famoso geógrafo anarquista.

Otro antropólogo francés con simpatías hacia el anarquismo fue Celestin Bougle, quien no sólo escribió un estudio clásico en 1908 sobre el sistema de castas en la India (que tuvo una gran influencia en Louis Dumont), sino también un importante estudio sobre Pierre-Joseph Proudhon. Bougle fue uno de los primeros en afirmar, de manera controvertida en 1911, que Proudhon era un pensador sociológico sobresaliente. Había, de hecho, una estrecha relación entre la tradición sociológica francesa, centrada en torno a Durkheim, y el socialismo y el anarquismo, incluso a pesar de que el mismo Durkheim se oponía al énfasis del anarquismo en el

12. El término esquimal significaba originariamente "comedores de carne cruda", por lo que tenía connotaciones despectivas y etnocéntricas (Nota del traductor).

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:02 Página 37

individuo. Durkheim era una especie de socialista gremial, pero su sobrino Marcel Mauss escribió el estudio clásico sobre el intercambio recíproco entre las culturas pre-letradas, *The Gift* (El Don) (1925). Este breve texto no es sólo en muchos sentidos un tratado anarquista, sino también uno de los textos fundadores de la antropología, leído por todo antropólogo iniciado.

Los antropólogos británicos tienen menos conexión con el anarquismo, pero es importante destacar que uno de los llamados padres de la antropología británica, A. R. Radcliffe-Brown, fue anarquista en sus primeros años. Alfred Brown fue un muchacho de Birmingham que se las arregló, con ayuda de su hermano, para asistir a la Universidad de Oxford. En ese momento hubo dos grandes influencias en él. Una fue el filósofo Alfred Whitehead, cuya teoría organicista tuvo una profunda influencia en Radcliffe-Brown. La otra fue Piotr Kropotkin, cuyos escritos le imbuyeron. En su época de estudiante en Oxford, Radcliffe Brown era conocido como "Anarchy Brown". Pobre de él, Oxford le pudo y se convirtió en algo así como un aristócrata intelectual, cambiando su nombre por otro más pomposo: "A.R. Radcliffe-Brown". Sin embargo, como Tim Ingold (1986) ha escrito, los escritos de Radcliffe-Brown están permeados con el sentido de que la vida social es un proceso, aunque como la mayoría de los funcionalistas durkheimianos dio poca importancia a los asuntos relacionados con el conflicto, el poder y la historia.

Anarquistas y antropología: Kropotkin, Bookchin, Clastres, Zerzan

Aunque el anarquismo ha tenido una influencia mínima en la antropología (a pesar de que muchos antropólogos influyentes, como Boas, Radin y Diamond, pueden ser considerados liberales radicales y socialistas), los escritores anarquistas se han inspirado mucho en el trabajo de los antropólogos. De hecho, existe un marcado contraste entre anarquistas y marxistas en relación a la antropología: mientras los anarquistas se han sentido atraídos críticamente por los estudios etnográficos, la actitud de los marxistas ha sido generalmente más distante. En este sentido, los marxistas han abandonado el alto interés histórico y etnográfico de Marx y Engels. El conocido estudio de

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:02 Página 38

Engels, *El Origen de la Familia, la Propiedad Privada y el Estado* (1984) está basado, sin lugar a dudas, casi por completo en el estudio antropológico de Lewis Morgan, *Ancient Society* (1877). Sin embargo, los escritos de los marxistas clásicos como Lenin, Trotsky, Gramsci y Lukács, se caracterizan por su perspectiva completamente etnocéntrica y su completa ignorancia respecto a la antropología.

La entrada "Antropología" en *A Dictionary of Marxist Thought* (Un Diccionario del Pensamiento Marxista) (Bottomore, 1983) significativamente no tiene nada que aportar respecto a Marx y Engels en el siglo XIX o los antropólogos marxistas franceses como Godelier o Meillassoux en los setenta. Igualmente divertido es que el texto marxista *Pre-Capitalists Modes of Production* (Modos de Producción Pre-Capitalistas) (Hindness y Hirst, 1975) no sólo sugería que los "objetos" de los discursos teóricos no existían (negando, por tanto, la historia como materia que valga la pena estudiar), sino que además obviando completamente el conocimiento antropológico. Esto entronca con la actitud de rechazo hacia el anarquismo de otros académicos marxistas como Perry Anderson, Immanuel Wallerstein y E. P. Thompson.

Examinando aquellos anarquistas que han utilizado creativamente la antropología, analizaré brevemente cuatro escritores: Kropotkin, Bookchin, Clastres y Zerzan. Kropotkin es muy conocido. Como geógrafo y anarquista viajó mucho por Asia, tuvo un gran interés etnográfico. Esto se puede ver más claramente en su texto clásico *El Apoyo Mutuo* (1903). Aquí Kropotkin trata de mostrar que las arenas de la vida orgánica y social no estaban caracterizadas por la competición, el *laissez-faire*, el conflicto y la supervivencia del más fuerte, sino por el mutualismo y la simbiosis. La dimensión ecológica del pensamiento de Darwin, expresada en su último capítulo de *El Origen de las Especies* (1859), fue crucial para Kropotkin: la cooperación, no la lucha, era el factor importante en el proceso evolutivo y esto era ejemplificado hasta en el liquen, una de las formas de vida más básicas encontrada prácticamente en cualquier parte.

El libro de Kropotkin ofrece numerosos ejemplos de ayuda mutua no sólo entre los cazadores-recolectores y pueblos como los Buryat y Kabila (hoy muy conocidos a través de los escritos de Bourdieu), sino también en la ciudad medieval y en las sociedades europeas

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:02 Página 39

contemporáneas. En un monográfico de la Asociación de Antropólogos Sociales de 1993 sobre socialismo (editado por Chris Hann), dos artículos examinan específicamente la anarquía entre los pueblos contemporáneos. Alan Barnard presta atención a los asuntos del comunismo primitivo y el apoyo mutuo entre los cazadores-recolectores del Kalahari, mientras Joanna Overing analiza la anarquía y el colectivismo entre los horticultores Piaroa en Venezuela. El ensayo de Barnard tiene el subtítulo "Kropotkin visita a los bosquimanos", indicando que el anarquismo está todavía vivo en algunos antropólogos. El mismo Kropotkin estaba interesado en el "genio creativo" de la gente que vivió durante lo que él denominó el "periodo de los clanes" de la historia de la humanidad, y el desarrollo resultante de instituciones de apoyo mutuo. Para él, esto no conllevaba la negación a la auto-afirmación individual y, en contraste con muchos antropólogos contemporáneos, Kropotkin distinguió entre individualidad y auto-afirmación, e individualismo.

Murray Bookchin es una figura controvertida. Su apuesta por los consejos ciudadanos y la autogestión municipal, su énfasis en la ciudad como comunidad ecológica potencial y sus estridentes críticas a la misantropía y el eco-misticismo de los ecologistas profundos, son el centro de muchos debates. Pero la aproximación dialéctica y procesual y el sentido de la historia de Bookchin, consciente de los logros del espíritu humano, le llevan inevitablemente a basarse en estudios antropológicos. Las principales influencias en su trabajo provienen de Paul Radin y Dorothy Lee, ambos sensibles investigadores de la cultura de los nativos americanos. En *La Ecología de la Libertad* (1982), Bookchin dedica un capítulo a lo que denomina "sociedad orgánica", enfatizando los importantes rasgos de las primeras sociedades humanas tribales: una equidad primordial y una ausencia de valores de dominación y coerción; un sentimiento de unidad entre el individuo y el grupo de parentesco; un sentido de propiedad comunal y un énfasis en la ayuda mutua y los derechos usufructuarios; y una relación de reciprocidad armónica en lugar de dominación. La preocupación de Bookchin es que obtengamos lecciones del pasado cultural de los pueblos pre-letrados, en lugar de idealizar o emular la vida de los cazadores-recolectores.

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:02 Página 40

Pierre Clastres fue anarquista y antropólogo. Su clásico menor sobre las comunidades indias de Sudamérica, especialmente los Guayaki (Ache), está significativamente titulado *La Sociedad* ***Contra*** *el Estado* (1977, énfasis incluido). Como Thomas Paine y los primeros anarquistas, Clastres realiza una clara distinción entre la sociedad y el Estado, y argumenta que la esencia de lo que él describe como sociedades "arcaicas" –tanto pueblos cazadores-recolectores como horticultores (Neolíticos)– es que los medios están institucionalizados para prevenir que el poder se separe de la vida social. Clastres lamenta el hecho de que la filosofía política occidental es incapaz de ver el poder sino es en términos de "relaciones jerárquicas y autoritarias de comando y obediencia" (Clastres, P. *Society against the State: essays in Political Anthropology*. Oxford: Blackwell.1977: 9) y, por tanto, asemeja poder con poder coercitivo.

Revisando la literatura etnográfica sobre los pueblos de América del Sur (aparte del estado Inca), Clastres señala que éstos se distinguían por su "sentido de democracia y gusto por la igualdad" (*Obr. Cit.* Pág. 9), y que incluso los jefes locales carecían de poder coercitivo. Sostiene que la agresividad de las comunidades tribales ha sido groseramente exagerada y que una economía de subsistencia no implicaba una lucha interminable contra el hambre, puesto que en circunstancias normales había abundancia y variedad de alimentos. Dichas comunidades eran esencialmente igualitarias, y la gente tenía un alto grado de control sobre sus propias vidas y actividades de trabajo.

Para Clastres, la ruptura decisiva entre las sociedades arcaicas y las históricas no fue la revolución del Neolítico y el advenimiento de la agricultura, sino la revolución política que incluyó la intensificación de la agricultura y la emergencia del Estado. Los puntos clave del análisis de Clastres han sido confirmados recientemente por John Gledhill (1994), cuyo análisis aporta una valiosa crítica de la teoría política occidental que identifica poder con autoridad coercitiva. Gledhill nos invita a mirar la historia menos en términos de tipologías y más como un proceso histórico en el que las actividades humanas se han esforzado por mantener su propia autonomía y resistir a la centralización y a la explotación inherente al Estado.

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:02 Página 41

Mientras que para Clastres y Bookchin, la dominación política y la jerarquía empiezan con la intensificación de la agricultura y el surgimiento del Estado, para John Zerzan la domesticación de plantas y animales anuncia el fin de una era en la que los humanos vivíamos en auténtica libertad. La agricultura es una forma de alienación; ésta implica la pérdida de contacto con el mundo de la naturaleza y una mentalidad controladora. La aparición de la agricultura, en consecuencia, conlleva el fin de la inocencia y la desaparición de una edad dorada desde que los humanos abandonamos el Jardín del Edén, aunque el Edén está identificado no con un jardín sino con los cazadores-recolectores. Dada su apuesta por el primitivismo, no es sorprendente que Zerzan (1988, 1994) se base en datos antropológicos para validar sus postulados y representar a los cazadores-recolectores como igualitarios, auténticos y como la "adaptación más igualitaria y sostenible jamás lograda por la humanidad" (Zerzan, 1988: 66). Incluso en la cultura simbólica y el chamanismo asociado a los cazadores-recolectores, percibe Zerzan ciertas orientaciones implícitas a manipular y controlar la naturaleza y los otros humanos.

Zerzan presenta una visión apocalíptica, incluso gnóstica. Nuestro pasado cazador-recolector es descrito como una era idílica de virtud y vida auténtica. Los últimos ocho miles de años aproximados de historia humana tras el Otoño (agricultura) son vistos como un periodo de tiranía y control jerárquico, una rutina mecanizada falta de todo atisbo de espontaneidad y anestesia de los sentidos. Todos esos productos de la imaginación creativa humana –agricultura, arte, filosofía, tecnología, ciencia, vida urbana, cultura simbólica– son percibidos por Zerzan de manera negativa en un sentido monolítico.

El futuro, según nos cuenta, es "primitivo". Zerzan no nos dice cómo se va a lograr esto en un mundo que actualmente sostiene a casi seis mil millones de habitantes (está demostrado que el estilo de vida de los cazadores-recolectores es sólo capaz de proveer a una o dos personas por milla cuadrada), o si el "futuro primitivo" conllevará, de modo gnóstico, no un retorno a Dios, sino a la subsistencia de los cazadores-recolectores. Mientras los ecologistas radicales glorifican la edad dorada de la agricultura campesina, Zerzan sigue los pasos de Laurens Van Der Post de idealizar la vida de los cazadores-

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:02 Página 42

recolectores con una utilización selectiva de la literatura antropológica. Dejaré a otros juzgar si dichas imágenes ilusorias de un primitivismo verde son o no sintomáticas de la separación de los prósperos habitantes e intelectuales urbanos del mundo natural (y humano), como han señalado Bookchin (1995) y Ray Ellen (1986).

Reflexiones sobre el anarquismo

El término anarquía proviene del griego, y significa esencialmente "sin gobierno". Los anarquistas son gente que rechaza todas las formas de gobierno y de autoridad coercitiva, y todas las formas de jerarquía y dominación. Se oponen, por tanto, a lo que el anarquista mexicano Flores Magón (1997) denominó la "trinidad sombría" del Estado, el Capital y la Iglesia. Los anarquistas se oponen al capitalismo como al Estado, así como a todas las formas de autoridad religiosa. Sin embargo, los anarquistas también buscan establecer y propiciar por varios medios la anarquía –esto es, una sociedad descentralizada sin instituciones coercitivas y organizada a través de la federación de asociaciones voluntarias. Libertarios de derecha contemporáneos, como Milton Friedman, Murray N. Rothbard y Ayn Rand, quienes suelen ser descritos como "anarcocapitalistas", no son de ninguna manera auténticos anarquistas.

En buena medida, los anarquistas apoyan las proclamas de libertad, igualdad y fraternidad de la Revolución Francesa y creen fuertemente que esos valores son interdependientes. Como subrayó Bakunin (1871: 240): "La libertad sin socialismo es privilegio e injusticia; y el socialismo sin libertad es esclavitud y brutalidad". No hace falta decir que los anarquistas han sido siempre muy críticos con el comunismo soviético y que las críticas más poderosas y penetrantes a Marx, al marxismo-leninismo y al régimen soviético proceden de anarquistas como Berkman, Goldman y Maximoff. La obra de Maximoff titulada significativamente *The Guillotine at Work* (La Guillotina Trabajando) (1940) describe, de hecho, las políticas de Lenin y Trotsky como equiparables a las de los Jacobinos en la Revolución Francesa.

12. El término esquimal significaba originariamente "comedores de carne cruda", por lo que tenía connotaciones despectivas y etnocéntricas (Nota del traductor).

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:02 Página 43

Con el colapso del régimen Soviético, los marxistas se encuentran hoy en un estado de desorden intelectual, navegando a la deriva en busca de algún tipo de anclaje político. Parecen gravitar hacia Hayek o Keynes en los que el socialismo se pierde en el camino. Escritores conservadores como Roger Scruton obtienen un gran placer regañando a los marxistas por haber cerrado los ojos ante las realidades del régimen Soviético. La pobreza, el hambre, las desigualdades sociales, la represión política y la degradación ecológica generada bajo el capitalismo están siempre minimizados por sus apologistas como Scruton o Fukuyama. Las ven como simples "problemas" que deben ser superados y no como realidades intrínsecamente relacionadas con el capitalismo.

El anarquismo puede ser percibido de dos maneras. Por un lado, puede ser visto como una especie de río, como Peter Marshall (1992) lo describe en su excelente historia del anarquismo. Puede, por tanto, ser visto como un impulso libertario o como una sensibilidad anarquista que ha existido a lo largo de la historia de la humanidad, un impulso que se ha manifestado de múltiples formas: en los escritos de Lao Tzu y los taoístas, en el pensamiento de la Grecia clásica, en el mutualismo de las sociedades basadas en el parentesco, en el *ethos* de varias sectas religiosas, en movimientos agrarios como los diggers en Inglaterra o los zapatistas en México, en las colectivizaciones de la España de la Guerra Civil y, en la actualidad, en las ideas expresadas por los movimientos ecologista y feminista.

Parecen haberse expresado tendencias anarquistas en casi todos los movimientos religiosos, incluso en el Islam. Una secta islámica, los Najadat, creían que el poder pertenecía sólo a Dios. Por tanto, ellos sentían que no necesitaban imán o califa, sino que podrían organizarse ellos mismos para asegurar la justicia. Hace muchos años señalé que *Tao Te Ching* de Lao Tzu –"El Camino y su Poder", como Waley (1958) lo tradujo–, podía no ser visto como un texto místico y religioso –como generalmente es entendido– sino como un tratado político. Este es, de hecho, el primer tratado anarquista, pues la filosofía que subyace de *Tao Te Ching* es fundamentalmente anarquista, como Rudolf Rocker apuntó (1938).

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:02 Página 44

Por otro lado, el anarquismo puede ser visto como un movimiento histórico y una teoría política que tiene sus orígenes a finales del siglo XVIII. Éste fue formulado tanto en los escritos de William Godwin, quien escribió el texto anarquista clásico *An Enquiry Concerning Political Justice* (1798), como en las acciones de los *sans-cullotes* y los *enragés* durante la revolución francesa y por radicales como Thomas Spence y William Blake en Gran Bretaña. El término "anarquista" fue usado por primera vez en la Revolución Francesa para describir a los *sans-cullotes* ("sin pantalones"), los trabajadores franceses que durante la Revolución propugnaban la abolición del gobierno.

El anarquismo como movimiento social se desarrolló en el siglo XIX. Su filosofía social básica fue formulada por el revolucionario ruso Mihail Bakunin. Era el resultado de sus enfrentamientos con Karl Marx y sus seguidores, que abogaban por un camino estatista hacia el socialismo en las reuniones de la Asociación Internacional de Trabajadores en 1860. En su forma clásica, según Kropotkin, Goldman, Reclus y Malatesta, el anarquismo era una parte importante del movimiento socialista de los años antes de la primera Guerra Mundial, pero su socialismo era libertario, no marxista. La tendencia de escritores como David Pepper (1996) de crear una dicotomía entre socialismo y anarquismo es un error en términos históricos y conceptuales.

De todas las filosofías políticas, el anarquismo es quizás la que ha tenido una peor prensa. Ha sido ignorado, ridiculizado, abusado, malentendido y erróneamente representado por escritores de todas partes del espectro político: marxistas, liberales, demócratas y conservadores (Theodore Roosevelt, el presidente estadounidense, describió el anarquismo como "crimen contra la raza humana"), y ha sido juzgado como destructivo, violento y nihilista. Varias críticas se han lanzado contra el anarquismo. Trataré brevemente cada una de ellas. Son ocho objeciones en total.

1. Se dice que los anarquistas son demasiado inocentes, demasiado *naïve* y tienen una idea idílica de la naturaleza humana. Se dice que, como Rousseau, tienen una visión romántica de la naturaleza humana como esencialmente buena y pacífica. Pero, por supuesto, los humanos no son así en realidad; son crueles, agresivos y egoístas,

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:02 Página 45

por lo que la anarquía es un sueño inalcanzable. Es una visión irreal de una pasada edad dorada que nunca existió. De este modo, algún tipo de autoridad coercitiva es siempre necesaria. La verdad es que los anarquistas no siguen a Rousseau. De hecho, Bakunin fue muy crítico con los filósofos del siglo XVIII. Muchos anarquistas tienden a pensar que los humanos tienen tanto tendencias buenas como malas. ¿Si los humanos fuesen todo bondad y lucidez, les importaría ser gobernados? El hecho de que los anarquistas se opongan a todas las formas de autoridad coercitiva se debe precisamente a que tienen una visión realista, en lugar de romántica, de la naturaleza humana. En esencia, los anarquistas se oponen a todo poder en el sentido de la palabra francesa *puissance* ("poder sobre") –en lugar de *pouvoir* ("poder para hacer algo")–, y creen, como Lord Acton, que el poder corrompe, y el poder absoluto corrompe absolutamente. Como Paul Goodman (1968) escribió, la cuestión no es si la gente es lo "suficientemente buena" para un tipo particular de sociedad, sino que es cuestión de desarrollar el tipo de instituciones sociales más adecuadas para expandir nuestras potencialidades de inteligencia, honor, sociabilidad y libertad.

2. La anarquía, se cree, es sinónimo de caos y desorden. Esto es, de hecho, cómo la gente suele emplear el término. Sin embargo, la anarquía es entendida por los anarquistas en un sentido completamente opuesto. Significa una sociedad basada en el orden. Anarquía no significa caos, o ausencia de organización, sino una sociedad basada en la autonomía del individuo, la cooperación y sin gobernantes o autoridad coercitiva. Como Proudhon (1851) apuntó, la libertad es la madre del orden. No obstante, igualmente los anarquistas no denuncian el caos, porque ven en el caos y el desorden un potencial inherente; como dijo Bakunin (1842) destruir es un acto creativo.

3. Existe otra ecuación entre anarquismo y violencia. El anarquismo, según se dice, aboga por las bombas terroristas y la violencia. Incluso hay actualmente un libro en las librerías titulado *The Anarchist Cookbook* (El Libro de Cocina del Anarquista) que describe cómo fabricar bombas y dinamita. Pero como Alexander Berkman (1929) escribió,

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:02 Página 46

el recurso a la violencia contra la opresión o para lograr determinados objetivos políticos ha existido siempre a lo largo de la historia de la humanidad. Actos de violencia han sido cometidos por seguidores de todos los credos políticos y religiosos: nacionalistas, liberales, socialistas, feministas. republicanos, monárquicos, budistas, musulmanes, cristianos, demócratas, conservadores, fascistas. Y todo gobierno está basado en la violencia organizada. Los anarquistas que han recurrido a la violencia no son peores que los demás. Sin embargo, la mayor parte de los anarquistas se han posicionado en contra de la violencia y el terrorismo, y siempre ha habido una fuerte conexión entre el anarquismo y el pacifismo. Los anarquistas incluso han dado un paso más al denunciar la violencia que la mayoría no reconoce y que es siempre la peor posible: la violencia legal. No es necesario mencionar que algunos de los anarquistas más conocidos como Tolstoi, De Cleyre, Gandhi y Edward Carpenter, eran pacifistas.

4. Los anarquistas han sido acusados, especialmente por los marxistas, de ser zoquetes teóricos, de ser anti-intelectuales y de crear un culto absurdo a la acción. Como estudioso del movimiento anarquista indicaré que muchos anarquistas y personas con simpatías hacia el anarquismo han estado entre los intelectuales más destacados de su generación, personas realmente creativas. Uno puede mencionar a Godwin, Humboldt, Reclus, Tolstoi, Bertrand Russell, Gandhi, Chomsky y Bookchin, entre otros. Además, los anarquistas han producido muchos textos básicos subrayando su propia filosofía y sus propias doctrinas sociales. Éstas están generalmente libres de la jerga y las pretensiones académicas con las que muchos liberales, marxistas y posmodernistas, se disfrazan.

5. Otra crítica es lo opuesto a esto: el anarquismo es ridiculizado por ser apolítico y ser una doctrina inactiva. Los anarquistas, de acuerdo con el ex-dirigente del Partido Verde Jonathan Porritt, no hacen sino mirarse al ombligo. Porque no participan en la política partidista, Porritt incluso afirma que los anarquistas no viven en el "mundo real". Todos los temas esenciales del manifiesto del Partido Verde –la llamada a una sociedad descentralizada, igualitaria, ecoló-

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:02 Página 47

gica, cooperativa y con instituciones flexibles– son, desde luego, sencillamente una apropiación sin reconocerlo de lo que anarquistas como Kropotkin habían propuesto desde hacía mucho tiempo. Pero para Porritt, esta visión está sólo restringida a la política partidista. Como figura mediática, Porritt interpreta de manera completamente errónea qué es el anarquismo –y, por tanto, una sociedad descentralizada. Éste no promulga el retiro para la oración, la autoindulgencia o la meditación, independientemente de que uno se mire al ombligo o cante mantras. Es sencillamente hostil a la política parlamentaria o de partidos. La única democracia que cree válida es la democracia participativa y considera que poner una equis en una papeleta cada cuatro o cinco años es sencillamente una farsa, pues tan sólo sirve para dar una justificación ideológica a los ostentadores del poder en una sociedad que es fundamentalmente jerárquica y antidemocrática. Hay anarquistas de muchos tipos. Han sostenido, por tanto, varias formas de desafiar y transformar el sistema actual de violencia y desigualdad –a través de comunas, resistencia pasiva, sindicalismo, democracia municipal, insurrección, acción directa y educación. Una de las razones por las que algunos anarquistas han resaltado la publicación de propaganda y la educación es que siempre han considerado la organización de los partidos como violenta. Los anarquistas han sido siempre muy críticos con la noción de partido vanguardista, por parecerles que lleva obligatoriamente a cierto tipo de despotismo. Y en relación con las Revoluciones Francesa y Rusa, la historia ha demostrado que sus premoniciones eran correctas.

6. Una crítica consistente del anarquismo elaborada por los marxistas es que es utópico y romántico: una ideología campesina o pequeñoburguesa, una manifestación de sueños milenaristas. Los estudios históricos de John Hart sobre el anarquismo y la clase obrera mexicana (1978) y de Jerome Mintz sobre *Los anarquistas de Casas Viejas* en España (1982) han refutado, más que de sobra, algunas de estas falsas preconcepciones sobre el anarquismo. El movimiento anarquista no ha estado confinado al campesinado: ha florecido entre los trabajadores urbanos donde el anarcosindicalismo se ha desarro-

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:02 Página 48

llado. Tampoco es utópico o milenarista. Los anarquistas han creado colectivizaciones reales y siempre han sido muy críticos con la religión. Como las diversas obras de Reclus o Berkman atestiguan, ninguno de los primeros anarquistas esperaba ningún cambio inmediato o cataclismo a través de la "propaganda por el hecho" o la "huelga general". Ellos sabían que sería un camino largo.

7. Otra crítica al anarquismo es que tiene una concepción muy estrecha de la política, que ve el Estado como la fuente de todo mal, ignorando otros aspectos de la vida económica y social. Esta es una representación falsa del anarquismo que deriva parcialmente de la forma en que el anarquismo ha sido definido, y del intento de los historiadores marxistas por excluir al anarquismo del movimiento socialista más amplio. Pero cuando uno examina los escritos de anarquistas clásicos como Kropotkin, Goldman, Malatesta y Tolstoi, así como el carácter de los movimientos anarquistas en lugares como Italia, México, España y Francia, se hace evidente que nunca ha existido esta visión tan limitada. Siempre ha desafiado todas las formas de autoridad y explotación y ha sido tan crítico con el capitalismo y la religión como lo ha sido con el Estado. Muchos anarquistas eran feministas, muchos lucharon contra el racismo y defendieron la libertad de los niños. La crítica ecológica y cultural al capitalismo ha sido siempre una dimensión importante de los escritos anarquistas. Por eso las obras de Tolstoi, Reclus y Kropotkin todavía son de actualidad.

8. Una última crítica al anarquismo es que es poco realista: la anarquía nunca funcionará. El socialista de mercado David Miller representa este punto de vista en su conocido libro *Anarchism* (1984). Su actitud hacia el anarquismo es la de "quítate tú para ponerme yo" ("heads I win, tails you lose"). Admite que han existido comunidades basadas en principios anarco-comunistas, incluso que han tenido cierto grado de éxito inesperado. Sin embargo, afirma que, debido a la falta de apoyo popular y la intervención estatal y la represión, siempre han fracasado. Por otro lado, argumenta que las sociedades no podrían existir de ningún modo sin algún tipo de gobierno centralizado. Miller parece ignorar la larga existencia de lo que

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:02 Página 49

Stanley Diamond (1974) llamó "comunidades de parentesco" dentro, y frecuentemente en oposición, de los sistemas estatales, y que redes comerciales han existido a lo largo de la historia, incluso entre los cazadores-recolectores, sin ningún tipo de control estatal. El Estado, en todo caso, es un fenómeno reciente y su forma actual de Estado-nación tiene tan sólo quinientos años de existencia. Las comunidades humanas han existido por mucho tiempo sin autoridad central o coercitiva. Si es posible la existencia de una sociedad tecnológicamente compleja sin autoridad centralizada no es una cuestión fácil de responder. Tampoco es una cuestión que deba obviarse. Muchos anarquistas creen que dicha sociedad es posible, aunque la tecnología deberá estar en una "escala humana". Los sistemas complejos existen en la naturaleza sin que haya en ellos ningún mecanismo de control. De hecho, muchos teóricos globales contemporáneos están empezando a vislumbrar el panorama social libertario que puede emerger en la era de la tecnología informática. No es necesario decir que, si Miller hubiese aplicado el mismo criterio por el que él sojuzga al anarquismo –justicia distributiva y bienestar social– al capitalismo y al "comunismo" de Estado, entonces posiblemente habría declarado también a esos sistemas poco prácticos y poco realistas. Pero al menos, Miller quiere rescatar al anarquismo de los desechos de la historia, y ayudarnos a contener los abusos de poder y mantener vivas las posibilidades de unas relaciones sociales libres.

La sociedad, según nos han contado autoridades como Friedich Hayek, Margaret Thatcher y Marilyn Strathern, no existe o es una "categoría confusa" que debe ser extirpada del discurso teórico. La palabra deriva, por supuesto, del latín *societas*, que a su vez, proviene de *socius*, que significa compañero, un amigo, una relación entre gente o una actividad compartida. Los anarquistas siempre han trazado una clara distinción entre la sociedad en este sentido y el Estado, es decir, entre lo que el existencialista judío Martin Buber (1992) llamó los principios políticos y los sociales. Buber fue gran amigo del anarquista Gustav Landauer, quien defendió mucho antes que Foucault que el Estado no podría ser destruido mediante una revolución. Éste solo puede ser minado mediante el desarrollo de otros tipos de rela-

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:02 Página 50

ciones y la actualización de las formas y patrones sociales de organización para que implicasen mutualismo y cooperación libre. Un dominio social así es siempre en cierto sentido actual, inminente en la sociedad contemporánea, y co-existente con el Estado.

Para Landauer, como para Colin Ward (1973), la anarquía no es algo que sólo existió mucho antes que el surgimiento del estado, o que exclusivamente existe en la actualidad entre pueblos como los Nharo o los Piaroa, que viven en los márgenes del capitalismo (¡aunque Zerzan no vea a los Piaora, un pueblo horticultor, como verdaderamente auténticos!). El anarquismo no es sólo una visión especulativa sobre una sociedad futura. Más bien, la anarquía es una forma de vida social que se organiza a sí misma sin recurrir a la autoridad coercitiva. Siempre existe, aunque siempre soterrada y desapercibida entre el peso del capitalismo y el Estado. Es como "una semilla entre la nieve", como Colin Ward (1973: 11) gráficamente la representa. La anarquía, entonces, es simplemente la idea "de que es posible y deseable para la sociedad que se organice a sí misma sin gobierno" (Ward, 1973: 119). La antropología tiene mucho que aprender de la tradición anarquista, y es de interés que dos autores post-estructuralistas –Foucault y Deleuze– que en la actualidad se han convertido en iconos académicos, se basaron implícitamente en esta tradición política.

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:02 Página 51

Referencias bibliográficas

Bakunin, M. 1979 (1871) *Dios y el Estado.* Madrid: Júcar.
Bakunin, M. 2005 (1842) "The Reaction in Germany". En *Anarchism: a documentary history of libertarian ideas, volume 1.* New York: Black Rose Books.
Barclay, H. (1982) *People without Government.* London: Kahn & Averill.
Berkman, A. 1980 (1929) *El ABC del comunismo libertario.* Madrid: Júcar.
Bookchin, M. (1999) *La Ecología de la libertad*. Madrid: Nossa y Jara
Bookchin, M. (1995) *Re-enchanting humanity.* London: Cheshire Books.
Bottomore, T. (ed.) (1984) *Diccionario del pensamiento marxista.* Madrid: Tecnos.
Bougle, C.1972 (1908) *Essays on the caste system.* Cambridge: Cambridge University Press.
Bougle, C. (1911) *La Sociologie de Proudhon.* Paris: Arno Press.
Buber, M. (1992) *On intersubjetivity and cultural creativity.* Editado por S.N. Eisenstadt. Chicago: University of Chicago Press.
Clastres, P. (1977) *Society against the State: essays in Political Anthropology.* Oxford: Blackwell.
Clifford, J. y Marcus, G. (eds.) (1986) *Writing culture.* Berkley: University of California Press.
Darwin, Charles 1972 (1859) *El origen de las especies.* Barcelona: Bruguera.
Diamond, S. (1974) *In search of the primitive: a critique of civilization.* New Brunswick, NJ: E. P. Dutton/Transaction Books.
Ellen, R. F. (1986) "What black elk left unsaid". En *Anthropology Today*, nº 2, vol. 16, pp. 8-12.
Engels, F. 1987 (1884) *El Origen de la familia, la propiedad privada y el Estado.* Madrid: Fundamentos.
Evans-Pritchard 1992 (1940) *Los Nuer.* Barcelona: Anagrama.
Flores Magón, R. (1997). *Land and liberty. Anarchist influences in the Mexican Revolution. Montreal, Black&Rose Books, 156p, 1977.*
Gledhill, J. (1994) *Power and its disguises.* London: Pluto Press.
Godwin, W. 1993 (1798) *An enquiry concerning political justice.* New York: Viking Press.

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:02 Página 52

Goodman, P. (1968) *People or personnel*. New York: Random Press.
Hart, J. M. (1978) *Anarchism and the Mexican working class 1860-1931*. Austin, TX: University of Texas.
Hann, C. M. (ed.) (1933) *Socialism: ideals, ideologies, and local practice.* ASA Monographs Nº. 31. London: Routledge.
Hindness, B. y Hirst, P. Q. (1975) *Precapitalists modes of production.* London: Routledge & Kegan Paul.
Ingold, T. (1986) *Evolution and social life.* Cambridge: University Press.
Kropotkin, P. (1989) *El apoyo mutuo: un factor en la evolución.* Madrid: Madre Tierra.
Marshall, Peter (1992) *Demanding the impossible: A history of anarchism.* London: Fontana Press.
Maximoff, G. 1979 (1940) *The guillotine at work.* DSanday, Orkeney: Cienfuegos Press.
Mauss, M. 1970 (1925) *The gift: forms and functions of exchange in archaic societies.* Londres: Cohen & West.
Miller, D. (1984) *Anarchism*. London: Pent.
Mintz, J. R. (1994) *Los anarquistas de Casas Viejas*. Cádiz: Dip. de Cádiz.
Morgan, L. H. 1971 (1877) *La sociedad primitiva.* Madrid: Ayuso.
Pepper, D. (1996) *Modern environmentalism.* London: Routledge.
Proudhon, P. J. 1923 (1851) *General idea of the Revolution in the Nineteenth Century.* London: Freedom Press.
Reclus, E. (1903) *Primitive folk: studies in comparative ethnology.* London: Scott.
Rocker, R. 1979 (1938) *Anarcosindicalismo*. Picazo.
Ward, C. (1973) *Anarchy in action.* London: Allen &Unwin.
Waley, A. (trans.) (1958) *The way and its power: Lao Yzu's Tao Te Ching and its place in Chinese thought.* New York: Grove Press.
Zerzan, J. (1988) *Questioning technology: a critical anthology.* London: Freedom Press.
Zerzan, J. (1988) *Elements of refusal*. Seattle: Left Bank Books.
Zerzan, J. (2001) *Futuro Primitivo y otros ensayos.* Valencia: Numa.

Posibles aportaciones al anarquismo desde una práctica antropológica no profesional en las redes sociales locales
Abel Al Jende Medina

Este ensayo es una reflexión sobre las posibilidades de aportar a la teoría política anarquista desde una práctica no profesional de la antropología. La razón de apuntar hacia lo no profesional, además de coincidir con algunas visiones anarquistas sobre la especialización del trabajo intelectual, es la de aprovechar la oportunidad que brinda este libro para reflexionar sobre las posibilidades reales de practicar la antropología en el mundo desde el que escribo, pues analizo mis propias expectativas de consolidarme como profesional y, lo haga o no, de aportar desde la antropología a la teoría política anarquista y a los movimientos sociales libertarios de mi entorno. Así, este texto responde principalmente a la necesidad de analizar el panorama social y profesional al que estamos accediendo muchos *jóvenes investigadores*[13] y, para que se sepa desde donde sale este texto y se entienda bien de qué está hablando, presento brevemente lo que tengo que ver con la antropología y con el anarquismo:

En relación a la Antropología, soy licenciado en ésta disciplina desde 2001 y, desde entonces, curso estudios de doctorado al tiempo que participo en diferentes proyectos de investigación. Pese a haber continuado ligado a la antropología tras haberme licenciado, aún considero seriamente la posibilidad de que, como sucede a una proporción significativa del alumnado con el que compartí estudios, acabe no ejerciendo esta disciplina profesionalmente. La continuidad conseguida hasta ahora en lo que, desde muy joven y como tantos otros he considerado mi *vocación*: la antropología, se ha sostenido hasta el momento mediante becas, empleos temporales en diferentes sectores y subsidios de desempleo. Sería de esperar que esta práctica antropológica sostenida varios años en condiciones económicas

13. Aunque las circunstancias respecto a la antropología que expongo son estrictamente personales, considero que pueden ser representativas de un sector importante de los recientes licenciados en Antropología en el Estado español y que se enfrentan, al finalizar los estudios, al *Mercado de Trabajo*.

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:02 Página 54

precarias desemboque, en algún momento, en una profesionalización acompañada de una mayor estabilidad económica pero, como se expondrá brevemente en este artículo, esto no tiene por qué ser así. Incluso parece más posible que, dadas las condiciones actuales de los Mercados de trabajo, los estudios de antropología realizados no desemboquen en una profesionalización y opte por realizar otro tipo actividades para mi sostenimiento económico. Así, éste artículo no se escribe desde la posición de un intelectual o un profesional consolidado de la antropología sino la de un trabajador en precario en los márgenes[14] de la disciplina y de otros campos de la vida social.

El segundo rasgo relevante respecto a mi posición como autor de éste texto es lo que me relaciona con el anarquismo[15]. No pertenezco a ninguna organización anarquista aunque participo y colaboro desde hace años con actividades de centros sociales y otras organizaciones que tienen en común principios libertarios de funcionamiento como la horizontalidad, el asamblearismo y la búsqueda de alternativas sociales autogestionarias o que, al menos, buscan dar a la población un mayor control sobre nuestras propias vidas. Esta experiencia social junto a diferentes lecturas y el estudio de las diferentes corrientes del anarquismo hacen que tome a las ideas libertarias como principal marco teórico de referencia, tanto para mi práctica en las ciencias sociales como para el análisis y la acción en mi propia vida cotidiana, como ciudadano en relación a los espacios públicos, los servicios sociales básicos, el medioambiente o el acceso a la cultura. Éstas actividades políticas y sociales concretas (para no llamarlas *militancia*: eventos culturales, actos de protesta y acciones directas) se orientan directamente a tratar de mejorar mis condiciones de vida y cubrir mis necesidades vitales básicas como el sustento económico, el acceso a vivienda, el respeto al medioambiente, el acceso a bienes y servicios culturales, y a tratar de participar en la gestión de la ciudad en la que vivo, y en ellas entran también en juego mis capacidades y saberes provenientes de mi formación antropológica. A este nivel, como

14. Definiendo marginalidad como "situación de desvinculación socio-afectiva y comunitaria que se da respecto de los mecanismos y canales de participación social integradores acompañada de una situación de precariedad y falta de seguridad económica y social [...]" (Berho Castillo, 2005).
15. Esto puede no ser tan representativo como mi relación con la antropología pero también puede ser una invitación a mis compañeros.

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:02 Página 55

señalan Funtowicz y Ravetz (2000), pese a que la antropología se ha formando principalmente en el discurso de la Ciencia y es éste el papel que reivindica como atributo de cara a su inclusión en los mercados de trabajo, al fin y al cabo, el científico es un ciudadano como cualquier otro, contribuyendo con su conocimiento entre otros tipos de conocimiento también involucrados en un diálogo político.

Al hablar de política desde un punto de vista anarquista o libertario, la primera evidencia es el rechazo de la concepción de la política como profesión del arte de gestionar los asuntos públicos o de construir discursos representativos de los intereses generales. Más bien, se defiende un sentido integral del término que refiere a los intentos de los diferentes grupos sociales de gestionar sus propios asuntos que, en el mundo desde el que escribo, tiene la forma de movimientos sociales y ciudadanos que exigen el acceso a la toma de decisiones mediante la democracia directa. Para centrar este ensayo sobre antropología y anarquismo, me centraré en qué aportaciones se puede hacer desde la antropología a los movimientos sociales y ciudadanos articulados en relativa cercanía y que tratan problemáticas a nivel local pues, siguiendo al anarquista Murray Bookchin (1996), las formas comunales más elementales como los pueblos, las ciudades o los barrios es donde la gente vive a nivel más íntimo la relación entre política y vida privada, y considero que es a partir de éste nivel desde el que la antropología puede aportar para que comencemos a familiarizarnos con el proceso político que va más allá de la representación y el voto. La importancia de lo cercano se debe al hecho de que constituye el lugar en el que la gente puede interactuar recíprocamente mediante el diálogo, el lenguaje del cuerpo, la intimidad personal y modalidades directas, no mediatizadas, del proceso fundamental de socialización, en interacción continua entre los múltiples aspectos de la existencia y que hacen posible la solidaridad –y no solo la convivencia- de cara a la resolución de los problemas comunes. Muy antropológicamente, Bookchin señala cómo incluso las grandes metrópolis están formadas de pequeñas localidades, barrios, pequeñas comunidades que poseen, hasta un cierto punto, un carácter orgánico y una cierta identidad propia, definida por una herencia cultural compartida, intereses económicos, una comunidad de vidas o incluso una tradición artística.

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:02 Página 56

Así, este artículo plantea las posibilidades de la antropología de aportar a la producción de conocimiento útil y válido para la vida de quienes la usan lo que, desde una óptica anarquista, tiene que ver con incrementar la participación política de la ciudadanía a través de la potenciación de sus propios recursos culturales. La competencia política funciona, en buena medida, como la competencia científica pues, como señala Bourdieu (2001), la cultura está jerarquizada y jerarquiza, como un mueble o una vestimenta, que rápidamente indica en qué punto de la jerarquía social o cultural se sitúa su propietario. La cultura y el respeto que ésta inspira reducen al silencio a quienes se encuentran desprovistos de ella. En este sentido, la competencia política consiste en la capacidad de hablar en términos universales de problemas particulares, de vivir un despido, una injusticia, un accidente de trabajo, no como un accidente individual o una aventura personal, sino como una aventura colectiva, común a mucha gente. Ahí es donde se conectan estas dos dimensiones de antropología y anarquismo, desde la circunstancia concreta de una realidad no profesional, reflexionar sobre las maneras, en el ámbito ciudadano, de integrar una práctica antropológica reflexiva y propiciadora del cambio sociocultural a partir de la interacción antropológicamente orientada en numerosos ámbitos sociales y parcelas de la vida cotidiana. Dicho esto trataré de aportar fundamentos que me sirvan en mi propio camino como ciudadano (vecino o *activista*) que lucha contra la precariedad en las diferentes facetas de su vida desde movimientos ciudadanos, que busca tener el mayor control sobre su destino y que no vive de los saberes que produce.

Primero repasaremos brevemente los principales ámbitos en los que se ejerce profesionalmente la antropología: la academia y el mercado, fundamentalmente de la cultura y los servicios comunitarios. Exploraremos las potenciales aportaciones que desde éstos ámbitos se pueden hacer al anarquismo y enunciaremos, también, sus límites. En segundo lugar atenderemos a otro ámbito posible para la práctica de la antropología, ésta vez de manera no profesional (bien por no haber podido acceder a la profesionalización, bien por haber elegido ésta opción epistemológica): los movimientos ciudadanos de carácter local, y observaremos algunas propuestas y posi-

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:02 Página 57

bles focos para la práctica teniendo en cuenta que la *Ciencia* vivida fuera de los mercados y la academia va a tener que ser necesariamente una ciencia con la gente, por lo que las perspectivas metodológicas y epistemológicas, sus consideraciones sobre la agencia del etnógrafo y su interacción con la sociedad que estudia deben referir a una antropología gratuita, autogestionaria y autogestionada.

Ámbitos para la práctica de una antropología profesional

Este epígrafe está destinado a repasar los dos principales ámbitos en los que se desarrolla y profesionaliza la antropología: la academia y los mercados[16] del sector servicios. Como señalan los recientes estudios realizados para próxima reforma de planes de estudio universitarios en el Estado español (Varios Autores, 2005), la mayor parte del conocimiento antropológico que se produce se desarrolla en las universidades y algunos otros organismos públicos de investigación. En el campo del mercado, los profesionales de la antropología al servicio de las empresas privadas se dedican principalmente a la realización estudios socio-culturales aplicados y al mercado de recursos humanos.

La academia

La academia aparece, en primer lugar, como el sitio natural para la práctica antropológica profesional y la producción de conocimiento antropológico y, desde ella, la antropología puede aportar fundamentado las problemáticas planteadas por los movimientos sociales o divulgando el conocimiento científico en la sociedad, pero cuenta también con límites que no le permitirán ir mucho más allá pues la práctica académica conlleva ciertos posicionamientos sociales no visibles y ciertas pautas metodológicas y de validación que obstaculizan el que las teorías críticas lleguen a ser algo más que eso, teorías. Además, existe la realidad aplastante de que los puestos

16. Esto refiere principalmente a la situación de la antropología en el Estado español donde, a diferencia de muchos países, la antropología para la administración ha sido casi siempre realizada a través de estos dos canales, quedando un número poco significativo de órganos de la administración que tienen un departamento donde trabajen antropólogos.

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:02 Página 58

académicos estables están en proceso de extinción, al menos aquellos en los que el antropólogo puede elegir y determinar los temas y problemas que investiga. En la academia, la perspectiva profesional que va quedando es extremadamente precaria en su extensión y en su calidad, tanto que lleva a muchos a considerar si para su supervivencia económica, al investigador le merece la pena entrar en este ámbito u optar por otros empleos.

Qué se puede hacer

La primera y evidente potencialidad que tiene la antropología académica de aportar a la teoría y acción libertaria es, como señalara Bourdieu (2001) para las ciencias sociales en general, la *alianza entre investigadores y militantes* que hace del análisis científico una herramienta susceptible de convertirse en un instrumento de emancipación al servicio de los movimientos sociales, facilitando el conocimiento de la realidad, condición indispensable para el éxito de cualquier acción cuyo objetivo sea transformarla. En este sentido la tarea fundamental es la de combatir el pensamiento único presente en múltiples manifestaciones políticas y culturales de nuestra cotidianidad y la divulgación, desde la etnografía, de elementos fundamentales para la construcción del pensamiento crítico. Esta labor divulgativa debe, también, fundamentar los debates en los nuevos terrenos de la lucha social como la privatización de los saberes colectivos, la comercialización del biogenoma, la colonización mercantil de los espacios públicos y *aportar palabras esenciales para pensar que el mundo puede ser diferente de lo que es* (Cabrera, 2005). Igualmente, en esta función divulgadora entra la tarea que señala Santiago Alba Rico (2005) como cometido del intelectual: *demostrar, hacer sentir, que las cosas ocurren realmente, localizar e investigar los focos de construcción de la realidad* [...] *En este mundo caracterizado por el colapso de la imaginación, sumergida en un contexto económico y tecnológico totalitario, y por la consecuente incapacidad para representarnos las consecuencias de nuestras acciones, los intelectuales tendrán que dedicar sus fuerzas a establecer meticulosamente el mapa de las líneas que unen las acciones individuales a las consecuencias generales.*

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:02 Página 59

Además de aportar al conocimiento de la realidad y contrarrestar el pensamiento único, otra de las aportaciones que desde la antropología académica se puede hacer a los movimientos emancipatorios se puede dar en lo que Foucault (1992) llamó *la insurrección de los saberes sometidos*: la puesta en valor de saberes que habían sido descalificados como no competentes, ingenuos, inferiores, por debajo del nivel de cientificidad requerido y que estaban presentes y enmascarados dentro de conjuntos funcionales y sistemáticos. Acoplar los conocimientos académicos y los de las memorias locales permitiendo la constitución de un saber histórico de las luchas y la utilización de este saber en las tácticas actuales. Esta insurrección de los saberes supone un redescubrimiento de la memoria de los enfrentamientos en la producción de conocimiento y de los efectos de poder centralizado dados a las instituciones y al discurso científico que, como señala Rahman (1993), aportará al autodesarrollo de los pueblos cambiando las relaciones de conocimiento y restaurando el saber popular en un estatus de igualdad con el conocimiento académico profesional. Asimismo, Foucault da un paso más en los efectos de poder en torno al discurso científico y nos invita a apropiarnos de éste como herramienta de poder, mediante el análisis de la reversibilidad táctica de los discursos, mostrando que las tramas epistémicas pueden ser independientes de las tesis sustentadas y de las posiciones políticas, para apropiarnos, como sujeto ciudadano y popular, de los discursos y modos de hacer del poder y la autoridad. Esta apropiación nos llevará a problematizar nuestra propia actualidad discursiva, tener en cuenta nuestras propias condiciones sociales para encontrar en ella nuestro propio lugar y especificar el modo de acción que somos capaces de ejercer en el interior de esta actualidad.

Del ejercicio académico de la antropología, también podemos atender a varias propuestas de "ciencia participativa" que potencia las posibilidades del rol del etnógrafo en la sociedad, que traza para éste una tensión entre actor técnico y especialista, y neutralizan en buena medida el rol del especialista institucional, abriendo el conocimiento científico y su producción a los diferentes sujetos sociales mediante el uso de metodologías participativas orientadas a conocer

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:02 Página 60

y sensibilizar a actores de la sociedad local. Así, como señala Mora (2005), las metodologías pueden ser concebidas por el antropólogo profesional no como generadoras de artefactos, sino como herramientas que implican la generación de tipos de conocimiento y que, en tal sentido, pueden sentar las bases de la redefinición de las formas de representación, las problemáticas abordadas, los tipos de acciones a seguir, el ajuste de las políticas y, en último término, contribuir a que las propias poblaciones se reposicionen como sujetos sociales.

Límites de lo académico

Pero pese a las potencialidades y bondades mencionadas, en la antropología académica hoy sigue dominando el ejercicio del modelo explicativo generalizante que "habla del mundo", la sociedad o la cultura y en el que mucho tienen que ver las prácticas profesionales y/o disciplinarias en las que nos formamos, aspirando a perpetuar este modo de conocimiento en el que el antropólogo y sus condiciones de vida superan políticamente sus contextos de trabajo, sin explicitar de ningún modo cualquier incidencia social o contextual en la configuración y desarrollo del conocimiento. Esta antropología-instrumento, que diagnostica y pronostica, da poco lugar a pretensiones políticas y a plantearse la posibilidad de concebirse como parte de un contexto y a motivarse a participar e incidir en él en igual estatus que sus demás actores. Así, como señalan Carrasco e Yzaguirre (2005), en tanto que ciencia-instrumento la antropología se ha supeditado a la planificación y el mandato de modelos de desarrollo replicados en función de un modelo de dominio cultural quedando reducida a reproducir un "modo de saber" con unas capacidades auto-asignadas que en pocos casos asume su potencial transformador e inductor de cambio social como un efecto de su propia postura etnográfica. Así, como también señala Durán (2005), lo particular, lo asociado a lo local, se ha subjetivado con lo periférico, pueril o de "segunda clase", sustentando la distribución del poder social, que incluye la distribución del conocimiento y viceversa, por lo que la relación con el conocimiento local sigue siendo extractiva estableciendo una relación de dominación en la que la "información"

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:02 Página 61

sobre el "ambiente cultural" es un insumo para la toma de decisiones o la elaboración de productos, frente a una relación etnográfica democráticamente construida entre el etnógrafo y los demás sujetos que viven los hechos y donde la data etnográfica es reflexiva de su propio proceso de construcción en una relación de encuentro.

Esta crítica a la práctica del modelo cientificista y generalizante que se da dentro de la mayoría de los trabajos académicos centra la atención a la posición de privilegio que el ser científico otorga en la relación de saber/poder. Como señala Bourdieu (2001), en la investigación social convencional realizada desde la academia, el conocimiento experto del científico es la base para su alto estatus entre los demás actores y su habilidad para imponer controles y métodos en cada situación social de investigación, definiendo tácitamente los límites de lo pensable y lo impensable, y contribuyendo así al mantenimiento del orden social del que extrae su poder. Tratar de imponer una visión del mundo social es afirmar una pretensión de ejercer una forma de poder sobre él por lo que el científico tiende a reservarse el derecho y el poder de crear las estructuras en las que se inserta el conocimiento, administrando los saberes con los que comparte sociedad pero no estatus, y sancionando esto con el ritual metodológico y procesual de la actividad científica, dando lugar a un conocimiento técnicamente esotérico de expertos en el que, como definen Funtowicz y Ravetz (2000), *la experiencia del sentido común y las destrezas para hacer y vivir han perdido su pretensión de realidad.*

Pero más acá de éstas profundas reflexiones, la mayoría de las investigaciones y prácticas académicas están supeditadas a los objetivos políticos para los que se emprenden. La economía política afecta a la ciencia y la academia ya que éstas son mayoritariamente financiadas por los gobiernos y grandes corporaciones que, como financiadores, deciden los temas y métodos de investigación, quedando un mínimo margen para generar procesos activos de cambio social. Siguiendo la crítica que hacen Funtowicz y Ravetz del modelo científico, al fin y al cabo los investigadores son empleados cuyo trabajo se ve restringido y dirigido por administradores quienes definen las prioridades en base más a la misión institucional que a problemas definidos de manera pública. Pero, aún pasando éste análisis políticamente fundamentado

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:02 Página 62

y atendiendo a condiciones mucho más terrenales, la razón por la que el ámbito académico no es defendido en éste articulo es el hecho real del mundo desde el que escribo de la reducción de empleos académicos disponibles o, al menos, empleos dignos pues la situación de quienes trabajan en la academia es cada vez más inestable, competitiva, precaria y cada vez más sometidos a las exigencias temáticas y formales que imponen los criterios de eficiencia y calidad según los entienden los financiadores públicos y privados de la investigación.

Los «mercados de la antropología»: límites y potencialidades de su aportación al anarquismo

Pese a este contexto de reducción del espacio profesional académico fuera de las influencias de la ley de la oferta y la demanda, según los recientes estudios mencionados sobre la situación de la antropología en el Estado español, la disciplina de la antropología presume de los atributos necesarios para una buena adaptación al dinamismo de los mercados de trabajo, especialmente en éstos tiempos y lugares en que la cultura, los saberes locales y el patrimonio inmaterial son uno de los grandes activos de las economías. Además, su cualidad de estar en directa relación con la realidad social la hace buena candidata de cara a la demanda de los programas de intervención social de la administración, campo en la que la demanda de antropólogos se ha consolidado en los últimos años aunque, al no haber estado hasta ahora directamente vinculada con el Mercado profesional, se arriesga a ser desvirtuada e ignorada por la demanda institucional y se ve destinada a competir con los profesionales de otras disciplinas como la sociología, la historia, la historia del arte, etc. En la actualidad, los principales mercados laborales a los que podemos acceder pasan fundamentalmente por la antropología aplicada a servicios comunitarios y para la intervención en aquellas problemáticas sociales en las que entra en juego la diversidad cultural. De mayor tradición en América y otros países, éste campo se está abriendo ahora en Europa del sur. Además de éstas tareas vendidas directamente a la administración, otros campos con expectativas de contratos son el de asesoramiento a programas de conser-

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:02 Página 63

vación y fomento del patrimonio cultural, el asesoramiento en el diseño de políticas culturales, de desarrollo territorial, la docencia y la enseñanza secundaria, la educación no formal, la elaboración de contenidos divulgativos para los medios de comunicación, la investigación básica y aplicada, el asesoramiento e intervención en el ámbito de los servicios personales, sociales y sanitarios, el turismo, la gestión de recursos humanos y la cooperación internacional.

El primer límite de esta antropología en el Mercado de los servicios a la hora de aportar a la teoría política anarquista y a la acción de los movimientos sociales y ciudadanos es, evidentemente, el hecho de que normalmente los objetivos por los que las empresas privadas se preguntan sobre la realidad, da poco lugar a compartir sus intereses con los del grueso de la población a la que pertenecemos. Más bien, mostrando sus buenas intenciones, esto daría lugar justamente a lo contrario, como señala Funtowitz para la ciudad norteamericana de Orlando, hacer crecer nuestras ciudades sobre la base del modelo del Mundo Disney: Una comunidad que imita a la imitación de una comunidad. Así, desde éste ámbito, trabajando como antropólogo para una academia privada de estudios, una empresa de estudios de mercado, el departamento de turismo de un municipio o la sala de exposiciones de una feria de "Turismo rural", podemos aportar al anarquismo prácticamente igual que si lo hiciéramos desde cualquier otro oficio pues, como apunta Alba Rico (2005), el saber general ha quedado enteramente disuelto en el circuito de las mercancías y el espacio público resume sus límites, por tanto, en el *mercado*. Y, como también apunta Duran (2005), cuando se trata de quehaceres demandados en el Mercado, la investigación tiende a limitar sus resultados al ámbito de su competencia y, en general, los cuestionan en la medida que la explicación proporcionada no supone "una solución" a su problema, o sea, una respuesta comprensible para su manejo administrativo o mercantil.

Pero, una vez más, aparte de las consideraciones políticas, quizás el mayor obstáculo para aportar desde ésta antropología a la teoría anarquista, aunque sea en los *ratos muertos* del trabajo, es la misma posibilidad de practicarla. En este sentido, siguiendo los estudios citados, una proporción significativa de los titulados en antropo-

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:02 Página 64

logía en los últimos años en las universidades españolas no se han profesionalizado y presumo que la mayoría no lo hicimos no precisamente por incompatibilidad con nuestras concepciones críticas sino por, precisamente, el difícil acceso al mercado donde conformamos los que Paul Virno (2005) llama *la intelectualidad de masas*, que ocupa diferentes nichos laborales y cuyas características técnicas son el manejo de habilidades sociales y saberes hacer. Mientras, las características sociales se asemejarán, al fin y al cabo, a las que sufren buena parte de los demás trabajadores: la precariedad, temporalidad, inestabilidad, etc., desde las que poco se podrá controlar la producción y que, encima, ésta aporte al anarquismo. Así, en esta cruda realidad del mercado también es difícil sobrevivir con dignidad por lo que se vuelve a plantear el sentido de la profesionalización.

Aportaciones al anarquismo de una antropología sin mercado

Vistos los dos ámbitos principales desde los que practicar profesionalmente la antropología, la dificultad de acceder a ellos como profesional y, una vez ahí, los poderosos límites para una aportación a las teorías libertarias, queda plantearse la posibilidad de quedar fuera del Mercado y mantener la práctica antropológica en los demás campos de la vida en los que interactuamos como sujetos sociales. En esta alternativa, desde un punto de vista activista, es preferible que la antropología nos quede más como herramienta y conjunto de saberes útiles para los movimientos sociales y ciudadanos organizados que como hobby o atributo de nuestro consumo personal de bienes y servicios culturales. Habiendo resuelto por otros medios el problema del sustento económico, para antropólogos frustrados, militantes, activistas, ciudadanos aficionados a la antropología, etc., resulta atractiva la idea de desentenderse de la antropología como profesión y hacerla patrimonio de la cultura para antropologizar nuestros espacios de vida y de lucha, incluso de consumo y de trabajo y generar nuevas herramientas para combatir nuestra propia precariedad y, como señalan Greenwood y Levin (1998) sobre ciertos principios de la Investigación Acción Participativa (IAP), proveyendo conocimientos y destrezas a un grupo de gente que colabora-

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:02 Página 65

tivamente abren las posibilidades de un cambio social autogestionado, reabriendo la posibilidad de cambio y de fortalecer el sentido de la responsabilidad de la dirección que va tomando el futuro. Igualmente, como señalan Funtowicz y Ravetz para la ecología, ésta práctica tendría una concepción diferente del valor y de sus mediciones. El precio monetario será una medida de valor que afecta a un tipo particular de interés y las definiciones alternativas reflejarán los compromisos de las otras personas que arriesgan algo en el juego. Algunos bienes culturales literalmente "no tienen precio", de manera que las personas preferirían morir antes que perderlos. Cuando los negociadores reconozcan la complejidad irreductible de los problemas que están en juego, aparecerá un nuevo y enriquecido lenguaje común que no estará dominado por la cosmovisión de un tipo particular de agente involucrado y expresada en el estándar monetario.

En estos ámbitos cotidianos, una vez salidos de los requerimientos profesionales, el test para cualquier teoría que queramos aportar es su capacidad para resolver problemas de la vida real. Y esto nos lleva a replantear la relación de las fuentes, las herramientas y los sujetos de conocimiento y tener que descender la categoría de nuestra disciplina de *ciencia* a la de los saberes útiles para la supervivencia en la calle, y más concretamente en las experiencias de lucha, resistencia y creatividad de nuevos y viejos modos de vida. En éste ámbito cercano y cotidiano el ser antropólogo no corresponde a una categoría profesional que nos identifica y asimila sino que éste rasgo es uno más de nuestra identidad social de vecino en el conjunto de los diferentes problemas de la vida donde la lucha contra la precariedad (laboral, residencial, económica, ambiental, etc) y la búsqueda de modos de vida autogestionarios es el rasgo principal del posicionamiento desde el que pensamos y hacemos. Se plantea así una antropología gratuita destinada a no profesionales. Una antropología que sería un recurso cultural más en las luchas de liberación de los espacios sociales. Su posición no institucionalizada la desproveerá de buena parte de sus atributos de poder y la descenderá al terreno de la igualdad en legitimidad respecto a las demás visiones e intereses de los colectivos donde se da. La idea concreta que me atrevo a proponer en el mundo desde el que escribo

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:02 Página 66

es la de una antropología practicada en el seno de asociaciones y movimientos ciudadanos en las que investigador y sujeto investigado son, en última instancia, los mismos, en la que el problema o los problemas a resolver son tangibles y pertenecientes al ámbito de la vida cotidiana, una antropología orientada a la acción política autónoma y autogestionada y que lo sería por propio principio, desde sus condiciones para la práctica, pasando por sus objetivos hasta llegar a sus conclusiones o acciones resueltas. Esta antropología, al ser producida en contextos no mercantiles sino de supervivencia y lucha social, tendría como fin no ser una función social especializada sino un patrimonio común y recíproco de las colectividades donde se generase.

Caracterización de una antropología gratuita, fuera del Mercado, otra posición estructural

Esta antropología tendría varios elementos estructurales diferentes a la practicada por un profesional. Aquí no existiría un investigador externo, ni intereses que no fueran los de los propios interesados en buscar soluciones a unos problemas en común. El antropólogo no está en una posición de autoridad por el hecho de serlo o de ser enviado por la universidad o la administración, tampoco habrá, apenas, golosos presupuestos ni vías privilegiadas de acceso a ciertos recursos locales por lo que, además de perder poder, queda fuera del alcance de las posibles redes clientelares que compiten por controlar los recursos comunitarios en los que suelen trabajar los antropólogos pagados por la administración. Igualmente, los saberes y destrezas de los diferentes agentes del proceso de investigación dejarían de pertenecer a la categoría de "conocimiento local" para ser una perspectiva legítima más con la que comunicarse y crear significados comunes dentro de la comunidad.

En este sentido, varias corrientes han demostrado que, metodológicamente, el compartir la toma de decisiones sobre los métodos y los análisis, así como la transmisión de las técnicas de investigación a los demás *compañeros* de investigación, produce mejores resultados y aumenta la calidad y la cantidad de información manejada.

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:02 Página 67

Esto marcaría la posición estructural del antropólogo pues, en un plano de igualdad con los demás agentes, los miembros de las comunidades y los colectivos no creerán algo como realmente "objetivo" si no pueden reconocer la conexión con la situación local. Como establecen Greenwood y Levin, políticamente, los resultados deben ser útiles para el incremento del control del colectivo sobre su propia situación. La investigación en esta visión no es un derecho profesional de los investigadores sino que debe precisamente capacitar a investigadores no profesionales para facilitarles el control sobre sus propias vidas y situaciones sociales. En esta lógica, los saberes y destrezas etnográficos no serían un instrumento propiedad del ostentador del título académico sino que se irían transfiriendo a los demás miembros de los colectivos y, al final, el proceso de investigación debe ser dominado por quienes realizan la pesquisa y el conocimiento de las técnicas quedar generalizado. Así, los resultados de las investigaciones deben ser algo tangible y los participantes deben poder figurarse si la solución que han desarrollado es viable o no en términos de acción colectiva y si resuelve el problema que se plantearon. Asumiendo así una relación cuerpo a cuerpo con la sociedad en la que participa (y pertenece), la antropología practicada tendrá que hablar el mismo lenguaje que la sociedad por lo que no habrá que traducir del lenguaje de la sociedad al texto académico ni viceversa, previniendo los errores de traducción entre los mundos sociales de "desde donde se habla" y "sobre lo que se habla". Metodológicamente, como señalan Carrasco e Yzaguirre (2005), el principio es el de la democratización del conocimiento orientado al objetivo de construir un conocimiento antropológico dialogante con el conocimiento local, dejando de ser traductores o simples inductores de proceso, y aceptando participar formalmente de la construcción de nuestra realidad, viviendo y validando el principio de la pluralidad. El saber antropológico entra en pie de igualdad con, como dicen Funtowicz y Ravetz, la calidad, la pluralidad de perspectivas y compromisos, de estructuras intelectuales y sociales que reflejan variados tipos de actividades tendientes a la resolución de problemas. Muchos ya presentes gracias a que en el discurso popular se plantean problemas tales.

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:02 Página 68

En la investigación convencional de la academia y la realizada para la administración, la credibilidad de los resultados suele crearse a partir de universalizar proposiciones de tipologías universales, hipotéticas y genéricas sobre el mundo sobre el que se escribe mientras que en este mundo sólo el conocimiento generado y probado en la práctica es el creíble. En el barrio, y entre iguales, la credibilidad y validez científica dejarían de ser el amuleto del investigador, perdiendo éste la comodidad de elaborar sus complejos y rituales aparatos metodológicos necesarios para resolver con éxito enrevesados problemas, pues la credibilidad y validez de esta antropología vendrían dadas por la capacidad de los saberes y acciones producidos para resolver los problemas e incrementar el control de los participantes en la investigación sobre sus propias vidas. Como igualmente señala el concepto de la IAP de *Aprendizaje cogenerativo*, los métodos a llevar a cabo en ésta práctica deben orientarse a la apertura de nuevos marcos de discusión, a la creación de espacios de reflexión colectiva en las que nuevas descripciones y análisis de los problemas planteados puedan desarrollarse como bases para nuevas acciones. Esta orientación se basa en el convencimiento de que las partes interesadas tienen abundante información sobre su realidad o acceso a esa información y una larga experiencia con la situación, lo cual no suele ser enteramente considerado en la investigación convencional.

Esta es la propuesta de incorporar el conocimiento antropológico como herramienta de emancipación ciudadana en el seno de la sociedad civil organizada para que se convirtiera en cualidad del discurso de los movimientos sociales y vecinales. En cierta manera supondría una labor *Kropotkiana* de visualizar, poner en valor, estimular y dotar de discurso las lógicas culturales libertarias de los colectivos en los que vivimos y convivimos, haciendo tácito y evidente el conocimiento local que guía la conducta, poniéndolo en valor el patrimonio de la gente como herramienta válida para la solución de problemas. En definitiva, aportar el conocimiento de las tendencias socioculturales y sus políticas sociales de los colectivos, facilitándoles(nos) y el manejo de su propia *tradición*.

Como los modelos sociales alternativos requieren de un soporte científico que contraste realidades concretas con teorías políticas por lo que igualmente se deben aportar desde la antropología marcos

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:02 Página 69

de análisis a los procesos, visiones en economía política, ideología o cambio social, lo cual es importante para contrastar para las explicaciones estrictamente locales e incorporarlas a ellas, ayudando a la conceptualización de las relaciones entre el pasado y los posibles futuros. Así, vemos las tareas que otorga para esto Durán (2005) a la propia antropología académica pues el conocimiento antropológico de carácter explicativo adquiere una dimensión social no sólo si el antropólogo lo pone al servicio de los actores sociales colaborando con su respectiva explicación acerca de los fenómenos que lo rodean: el antropólogo orientado a la acción deberá no sólo advertir y sistematizar los elementos constitutivos del conocimiento sociocultural y del conocimiento social, sino que además deberá canalizarlo para que actúe como factor mediático entre los actores participantes haciendo una labor de "acompañamiento" a procesos autogestionarios y la construcción convenida de textos diferenciados.

Esto sería acercarse un poco al objetivo apuntado por Foucault de la insurrección de los saberes contra la institución y los efectos del saber-poder del discurso científico para facilitar una nueva cultura política y un renacimiento de la ciudadanía mediante instituciones cívicas populares, un nuevo tipo de economía o un contrapoder paralelo. Se trata de crear espacios de comunicación entre las diferentes realidades que conviven para que hagan posible la fluidez del proceso de búsqueda de soluciones y su capacidad recombinante, ensamblando elementos de conocimiento de acuerdo con un criterio distinto al del beneficio y la acumulación de valor. No se trata ya de construir formas de representación política, sino de dar forma a procesos de conocimiento y de concatenación cultural, técnica y productiva basados en modelos epistémicos autónomos del beneficio y movidos por la utilidad social. El antropólogo no encuentra ya el lugar de la acción política fuera de su práctica cotidiana, sino en la concatenación de saber y prácticas sociales y así contribuir con una antropología anarquista que busca para sí la *paideia*, la formación política del ciudadano integrado en su entorno mediante la participación en los diferentes ámbitos de la sociedad.

Los ámbitos donde practicar ésta antropología gratuita y nada profesional son ilimitados, al igual que los ámbitos sociales y polí-

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:02 Página 70

ticos en los que se desarrolla nuestra vida. Para este texto concreto, ya he expresado interés por lo local y lo cercano y mi experiencia en asociaciones y centros sociales de barrio, al igual que las iniciativas colectivas que tratan de vivir fuera de la lógica del mercado o al menos no reproduciendo sus lógicas irreflexivamente y donde se ponen en activo una solidaridad social no guiada por la generación de beneficio. Como señala Chomsky (1995), ilustrando mediante la acción y la organización, las formas en que los argumentos lógicos son correctos y cómo se pueden superar las brechas entre valores oficiales y valores humanos. Desde nuestras propias problemáticas e intereses, participar con nuestros saberes en aquellos espacios y procesos en los que se plantean alternativas de vida y en los que participamos o estamos involucrados inevitablemente como vecinos, consumidores, peatones: los ateneos, las asambleas contra el paro y la precariedad, las plataformas de inquilinos, las unidades de consumo, los centros de trueque, las casas ocupadas, los sindicatos, los centros sociales... y en la mayoría de las organizaciones tradicionalmente anarquistas también hace falta una re-formulación pertinente y necesaria de la praxis anti-autoritaria en la que perviven a base de grandes golpes de posiciones perentorias, concebidas menos por convencer o debatir que para denigrar o exaltar, glorificar o atacar. Pero, además de la sociedad civil propiamente organizada que busca soluciones concretas a sus problemas en común, también hay por hacer en lugares, en principio, más tradicionales o conservadores, potenciando el patrimonio colectivo fuera del Mercado y como recurso de la comunidad como en las asociaciones de vecinos, las asociaciones de padres de alumnos, las peñas, las cofradías, las redes de parentesco, las redes de la economía sumergida y el propio mercado negro, a donde tantas veces acudimos para nuestra supervivencia.

Todos lugares donde abrir, con la aportación de la antropología, la posibilidad de imaginar nuevas formas de acción política y de vivir la política como la toma del control de nuestras vidas.

Referencias bibliográficas

Alba Rico, S. (2005) "Los intelectuales y la política: de vuelta a la realidad" en *Archipiélago. Cuadernos de crítica de la Cultura.* Nº66, pp. 11-19.

Berardi, F. Bifo. (2005) "Del intelectual orgánico a la formación del cognitariado" en *Archipiélago. Cuadernos de crítica de la Cultura.* Nº66, pp. 57-67.

Berho Castillo, M. (2005) "Antropología de la marginalidad extrema. Una propuesta local" en *Anthropos. Antropología y Sociedad.* Nº 207, Pp 43-53.

Boino, P. (2001) "Municipalisme et communalisme" en *Collectif*, *Le quartier,la commune, la ville... des espaces libertaires!!* Editions du Monde Libertaire. París. Pp. 18-34.

Bookchin, M. (1995) "Le municipalisme libertaire" en *Collectif*, *Le quartier, la commune, la ville...des espaces libertaires!!* (2001) Editions du Monde Libertaire. París, pp. 3-17.

Bourdieu, P. (2001) *Intervenciones*. Hiru, Editorial cubana de ciencias sociales. Hondarribia.

Cabrera, D.H. (2005) "Z. Bauman y C. Castoriadis: la teoría social como pensamiento crítico" en *Anthropos. Huellas del conocimiento*, Nº 206, pp. 126-140.

Carrasco, N. e Yzaguirre, L. (2005) "La antropología vista por la epistemología política. Comentarios a la antropología aplicada chilena". En *Anthropos. Huellas del conocimiento*, Nº 207, pp. 185-201.

Castel, R. (2002) "La sociología y la respuesta a la demanda social" en *Archipiélago. Cuadernos de crítica de la Cultura.* Nº 53, pp. 75-82.

Chomsky, N. (1995). *Lo Libertario está vivo*. Movimiento cultural cristiano. Madrid

Cuevas Noa, F.J. (2004) *La participación no puede hacerse desde las instituciones. Una visión crítica de los movimientos sociales desde Jerez.* Rebelión en la Granja. Jeréz de la Frontera.

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:02 Página 72

Durán Pérez, T. (2005) "Duplicando la antropología en la Araucanía de Chile" en *Anthropos. Huellas del conocimiento*, Nº 207, pp. 23-41.

Foucault, M. (1991) *Saber y Verdad*. La Piqueta. Madrid.

Foucault, M. (1992) *Genealogía del racismo. De la guerra de las razas al racismo de Estado.* Ediciones la Piqueta. Madrid.

Funtowicz, S.O. y Ravetz, J.R. (2000) *La ciencia posnormal. Ciencia con la gente*. Icaria. Barcelona.

Greenwood, D. y Levin, M. (1998) *Introduction to Action Research.* Sage, London.

Kropotkin, P. (1979) *El apoyo mutuo*. Madre Tierra. Móstoles.

Mora H. N. (2005) "Complementación de métodos en investigación social: una reflexión en torno a las implicaciones teóricas y las prácticas metodológicas." en *Anthropos. Antropología y Sociedad.* Nº 207, pp. 73-96

Morales Muñoz, M. (2002) *Cultura e Ideología en el anarquismo español (1870-1910).* Diputación de Málaga.

Popeau, F. y Discepolo, T. (Compiladores) (2004) *Pierre Bourdieu (1961-2001). Intervenciones. Ciencia Social y Acción política.* Editorial Hiru. Hondarribia.

Rahman, A. (1993). *People´s Self-development. Perspectives on Participatory Actino Research.* Zed Books-University Press Ltd.Lonso-Dhaka.

Collectif (1997) *Le hazard et la nécessité. Comment je suis devenu libertaire.* Éditions du Monde Libertaire. Paris.

Ridao, J. M. (2005) "El intelectual y sus quimeras" en *Archipiélago. Cuadernos de crítica de la Cultura.* Nº 66, pp. 35-38.

Sánchez Capdequí, C. (2003) "En el principio era la acción" en *Anthropos. Huellas del conocimiento.* Nº 198, pp. 79-94

Tapia Mealla, L. (2005) "La búsqueda de la política" en *Anthropos. Huellas del conocimiento.* Nº 206, pp. 210-219.

Varios Autores (2005) Informes sobre la situación de los estudios de Antropología en el Estado español [En línea] http://gradoantropologia.blogspot.com y http://seneca.uab.es/antropologia/grado/

Virno, P. (2005) "El intelecto Just in Time" en Archipiélago. Cuadernos de crítica de la Cultura, N 66, pp. 39-44.

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:02 Página 73

Parte II

Aportaciones de la antropología a una analítica del poder

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:02 Página 74

*El Poder: una visión antropológica**
Harold B. Barclay

En el vocabulario anarquista, poder, autoridad y dominación son términos críticos. A menudo he sospechado que muchos anarquistas creen que una sociedad se puede crear allí donde haya una total ausencia de poder y autoridad, y verdaderamente todo anarquista cree que de algún modo podemos prescindir de toda dominación. Un problema mayor ante tales debates es que las palabras clave 'poder' y 'autoridad' son con frecuencia confundidas. Este ensayo trata de aclarar todo esto de algún modo. Mi conclusión final es que el poder y autoridad de algún modo son protagonistas inevitables de toda organización social, incluyendo cualquiera de las anarquistas. Empezaré revisando algunos análisis clásicos sobre el poder.

Max Weber definió el poder como "la probabilidad de que un actor en su relación social esté en posición de llevar a cabo su propio deseo a pesar de la resistencia, sin tener en cuenta la base en la que esta probabilidad descansa". "La dominación es la probabilidad de que una orden con un contenido específico sea obedecida por un grupo de personas" (1978: 53).

Sus definiciones pueden ser útilmente contrastadas con aquellas que presenta Foucault, quien ve el poder no como una cualidad sino como un proceso. Lo que es importante para Foucault es que el ejercicio del poder y las relaciones de poder toman la forma de la dominación. Así es cómo los individuos se convierten en sujetos. Todos los ejemplos de Foucault sobre el ejercicio de poder, ya sea en los usos del conocimiento, del castigo, del encarcelamiento o del confinamiento de enfermos en un psiquiátrico o en un hospital, o temas de sexualidad, son relaciones de dominación. "El poder es la guerra, la continuación de la guerra por otros medios" (2003: 15).

Yo aceptaría que casi todas las expresiones de poder son formas de dominación en la manera en que ambos, Weber y Foucault, hacen hincapié, y que el poder puede implicar una forma de guerra. También

* Publicado por primera vez en: *Anarchist Studies*, vol. 13, nº 2, (2005). Traducción de Alejandro Barragán Luna.

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:02 Página 76

mantendría que, como otros primates, los humanos tienen una propensión a la dominación y a la agresión. Si no fuera el caso, ¿por qué ha sido esto un problema constante en las sociedades humanas? De hecho, de acuerdo con algunos teóricos, el orden social en la sociedad existe para reprimir aquellas tendencias dominantes y agresivas.

En otro sitio he definido ampliamente el poder, incluyendo también la noción de influencia, como la habilidad de hacer que los otros hagan lo que tú quieres que hagan (Barclay, 1990: 20). El poder es claramente un saco, que como término incluye muchas facetas y, así pues, cualquier definición sufriría de imprecisión. Pero quizás el poder es mejor entendido como una constante en el que en un polo está la dominación y en el otro un ejercicio de influencia sin intento de dominación. Los dos polos se tuercen el uno hacia el otro sin una clara y concisa diferenciación. Al contrario que Foucault o Weber, afirmaré que, aparte del poder por dominación o el uso manifiesto de la fuerza y el poder por manipulación, existe también, en el polo opuesto, el poder en igualdad o mutualidad. Esto es, uno debería imponer su poder trabajando con otros; uno reafirma totalmente su poder imponiendo su propia libertad. Incluso en una relación entre iguales, donde uno trata de convencer a otros con argumentos racionales, hay una expresión de poder, pero necesita no implicar dominación. Toda sociedad libre fomenta los aspectos no dominantes del poder mientras que hace lo contrario con los aspectos dominantes.

El poder como fuerza manifiesta y manipulación.

El poder derivado de la fuerza bruta, como un ejército, las fuerzas policiales o de un simple individuo con un gran palo es una aplicación de fuerza física, mientras que el poder derivado de la riqueza, ideología o de cualidades personales o de un rol social supondría tanto fuerza física como manipulación, o ambas. Stanislav Piddocke observó en un ensayo no publicado: "puedes darles una paliza, puedes comprarlos o dejarlos perplejos". El poder como fuerza manifiesta implica explotación y control.

La fuerza física es una fuente fundamental de dominación. Entre los Inuit y algunos pueblos de Nueva Guinea, la fuerza física pura

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:02 Página 77

de un individuo puede convertirle en el dictador virtual de un grupo. En otros sistemas sociales uno podría confiar en un cuerpo de secuaces armados que serían sus familiares, servidores o pistoleros a sueldo. O bien, uno podría tener un acuerdo más sofisticado con un ejército formal bien equipado y un cuerpo policial y es aquí donde nos encontramos con el Estado, el cual clama por el monopolio último del uso de la fuerza física para hacer cumplir sus leyes. Todos los estados fundamentalmente confían en la amenaza de la fuerza física. Incluso en el paraíso marxista, se sustituye la dominación del capitalismo por la dominación de los burócratas.

La fuerza física es a menudo aplicada en la disciplina de los niños y en el tratamiento de los animales. El comportamiento de los mamíferos y las aves de corral, que son los únicos animales domésticos de importancia, está en la naturaleza básicamente determinado por el dominio. Un ejemplo apropiado es el caballo. Donde hay un semental, la manada estará dominada por él. Una vieja yegua le sucederá en la línea de orden, y ante la ausencia del semental será ella quien invariablemente ocupe el puesto de jefe. Algunos, equivocadamente, dan por supuesto que una manada de caballos en movimiento está siendo guiada por la yegua porque ella se sitúa por delante del semental, pero él está en su posición porque él es quien guía la manada, no siguiéndola. Una persona es capaz de domesticar y controlar el caballo porque está asumiendo la posición de dominador, aunque esto no significa que uno deba "romper" el animal.

Aparte de la fuerza física, la dominación coercitiva manifiesta se expresa a través del empleo de la riqueza. Con fuentes adecuadas de financiación, uno puede de buena gana comprar la conformidad de otros. En su más cruda forma, esto implica soborno, y tras ello está una sutil amenaza de fuerza. La riqueza es un prerrequisito para otras fuentes de poder. Una empresa capitalista usa su riqueza y poder para explotar y controlar a otros y forzar a otros a obligarlos o a adquirir una posición mejor. Una apropiada situación militar requiere un gasto inmenso.

La comunidad científica moderna gusta de hacer hincapié en su objetividad y neutralidad, pero los trabajos científicos dependen de las subvenciones económicas de los gobiernos y empresas con la intención de emprender la investigación.

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:02 Página 78

Estos últimos, entonces, son capaces de ordenar un cumplimiento subvencionando a aquellos que apuntan a sus intereses. Los diversos y específicos caminos tomados por una investigación científica están tan bien recorridos porque son capaces de atraer la financiación de los gobiernos y empresas interesadas. Otros caminos potenciales e igualmente importantes, si no más importantes, están bastante menos recorridos o casi ni existen porque los proveedores de dinero no están interesados o son totalmente opuestos a ellos.

En la antropología canadiense, los fondos y partidas para estudiar el Ártico son, claramente, bastante más disponibles que para aquellos trabajos, por ejemplo, en África o en las Maldivas. Podríamos cuestionar cuán imparciales serían los resultados de muchas investigaciones científicas ya que en realidad se puede saber, o se puede tener una buena idea, de los resultados deseados por el proveedor del dinero. Así que la ciencia no es tan imparcial después de todo.

El poder como dominación estaría expresado mediante la manipulación. El poder -influencia- de uno se realza con el uso de la radio, la televisión, publicaciones, todo lo que requiere riqueza ya sea directamente a través de sus propias fuentes o bien por la influencia de una persona sobre aquellos que tienen riqueza y que controlan los medios de comunicación. El objetivo de tales controles es todo aquello que demasiado a menudo busca manipular la opinión pública. Esto es distinto de tratar de convencer a otros con argumentos racionales, donde haya un acceso igualitario a los medios de comunicación.

Un individuo emplearía intrincados medios para manejar el sistema en su beneficio tal y como demuestran los conservadores y bien conocidos comentaristas de las relaciones sociales, Maquiavelo o Pareto. Maquiavelo en *El Príncipe* proporciona aquello que podría denominarse como guía práctica de cómo gobernar de manera exitosa un Estado a través de la aplicación de la astucia, la manipulación, el fraude y la violencia. Pareto sostenía que los estados están inevitablemente dominados por una élite y hay una circulación de élites en las que, siguiendo la terminología de Maquiavelo, los zorros suceden a los leones y los leones siguen a los zorros, significando en parte que los manipuladores listos se alternan con los usuarios de la fuerza física manifiesta (1966: 57-8, 257)

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:02 Página 79

Uno emplearía la ideología como instrumento de manipulación. A este tipo de cosas se le llama "lavado de cerebro". Esto es, un pueblo sufriría tanto la propaganda que sería dirigido a creer con máxima firmeza en alguna ideología. Ésta entonces les compilaría a actuar y obedecer en una determinada dirección. Inculcar la noción del fuego del infierno y la negativa a la salvación fue durante mucho tiempo un fácil mecanismo de perpetuar un sistema autoritario. Hoy, la ideología patriota y nacionalista de América primera y siempre, América por encima de todo, es una potente fuerza de captación, posiblemente sobre una mayoría de americanos, siendo un producto de la educación americana. Si uno incrusta en mentes ingenuas las mismas ideas sin oportunidad de exposición de ideas alternativas, como sucede con el sistema educativo y en las iglesias, uno consigue la dominación. Incluso tiene que ser recordado que para promulgar una ideología es invariablemente necesario tener las fuentes materiales de riqueza e individuos con cualidades personales significativas, especialmente carisma y muy a menudo, apoyo militar.

Rudolf Rocker especulaba que la religión era el origen del poder. "No sin razón, todos los defensores del principio de autoridad trazan su origen en Dios" (1937: 46). "Todo poder tiene su raíz en Dios, todo gobierno se haya en su más profunda esencia divina" (Rocker, 1937: 48). "Incluso la derivación de incontables títulos nobiliarios de nombres en que la función sacerdotal de sus antiguos siervos se hace claramente patente, apunta con certeza hacia el común origen de las religiones y del poder temporal" (Rocker, 1937: 55). Rocker, por tanto, pone el énfasis en la conexión entre el poder y la ideología en la forma de la religión. El antropólogo Hocart también reconocía el aspecto ideológico del poder. Sacó a relucir que las primigenias funciones de gobierno eran asumidas por especialistas de rituales, algunos de los cuales, en el curso de la historia, han pasado a ser auténticos gobernantes de Estados como parte del proceso general del aumento de la especialización en la división del trabajo" (1970: 35).

Las cualidades personales o atributos, incluyendo el rol social de cada uno, suponen otros instrumentos de poder, pero que son invocados tanto en la forma de fuerza manifiesta o de manipulación. Como se asumía arriba, el carisma es lo más importante. Con carisma,

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:02 Página 80

un individuo posee unas características psicológicas con las que apela a las masas. Lo que son estas características específicas depende hasta cierto punto del contexto cultural. De este modo, que una persona sea carismática para un grupo puede que no lo sea para otro. Franklin Roosevelt y John F. Kennedy eran carismáticos para muchos americanos; Winston Churchill lo era para los británicos y Hitler para muchos alemanes. Todos ellos poseían una atracción sobre las masas que motivaba la obediencia. Pero, de nuevo, como con la ideología, tras el carisma esta normalmente el apoyo de la riqueza y de la fuerza física, al igual que la ideología, aunque pudiera ser posible que alguien se asegure la obediencia puramente con las cualidades carismáticas, en cuyo caso no estaríamos hablando de dominación, sino más bien de poder como influencia, el intento de convencer a otros a través de argumentos supuestamente racionales.

Sin embargo, el poder no está invariablemente asociado a los recursos materiales. Como apuntó Knut Hamrun en su novela *Children of the Age*, una persona podría no tener riqueza o poder oficial, pero gran importancia debido a que viene de una antigua familia de alto estatus mientras que un rico y poderoso capitalista advenedizo no es reconocido lo más mínimo. Tenemos aquí la operación, no sólo de cualidades personales, sino también de la ideología, ya que el reconocimiento de la importancia de la persona está basado en principios derivados de la tradición y, a la luz de esto, aparece el deseo de subordinación. Es posible, sin embargo, que una persona haya podido heredar esta importancia, pero no tratar de utilizarla en su propio beneficio.

Las cualidades personales combinadas con el impacto de la ideología producen otras manifestaciones de la manipulación del poder. El público ve a los físicos como autoridades mundiales en cualquiera de las materias porque son físicos. Muchos "científicos" asumen de manera parecida esta posición. Uno debería darse cuenta de que el físico Steven Pinker y el biólogo Richard Dawkins asumen el trono de las mayores autoridades del mundo. De un modo algo distinto, los jugadores profesionales de pelota, de hockey y similares, influyen en el comportamiento de otros sobre una multitud de materias dada su posición en una sociedad en cuyos deportes son importantes. Y en la sociedad occidental, cualquier blanco, de mediana edad, con

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:02 Página 81

familia, será atendido con mayor frecuencia que otros no tan agraciados. E incluso, una vez más, es más que posible que tales personas no traten de usar su rol como un instrumento de dominación impuesta.

Hay expertos que ejercitan el poder en su campo por el simple hecho de ser expertos. Estos son "autoridades" y argumentaré posteriormente que en este área hay una legitimidad e inevitabilidad ausente en los ejemplos arriba mencionados. El conocimiento confiere un gran poder. Diríamos que hay un conocimiento natural por el que cada persona es astuta al tratar con la gente y al manipularla y agasajarla. Otro conocimiento estaría definido de diversas maneras en diferentes sociedades y tendría implicaciones ideológicas. Así, el musulmán medieval y las sociedades cristianas harían hincapié en el conocimiento de la escritura y de los rituales sagrados. En una pequeña sociedad de cazadores, un valioso conocimiento no sólo estaría en la magia, el mito y el ritual, sino en percatarse del comportamiento del fuego, la localización de las fuentes de agua, plantas comestibles, y en la manufactura de herramientas. Hay muchas sociedades en las que el chamán, por su control sobre lo que se considera como conocimiento valioso, es la persona más poderosa en el grupo. Hasta los tiempos modernos, el conocimiento religioso era universalmente la forma más importante e influyente de conocimiento y su control era el mayor mecanismo de la creación y mantenimiento del Estado. Hoy, la ciencia tiende a desplazar la religión. El tubo de ensayo sustituye al cáliz, la bata de laboratorio, al hábito. Sobre todo, el poder crea conocimiento y el conocimiento crea poder; como Foucault señaló, "el poder y el conocimiento se implican directamente el uno con el otro; no hay relación de poder sin la correspondiente constitución de un campo de conocimiento, ni un conocimiento que no presupone y constituye al mismo tiempo relaciones de poder" (Foucault, 1979: 27). Debo subrayar como consecuencia de este razonamiento que no quiero sugerir en absoluto que todos aquellos que crean o hacen uso del conocimiento lo hacen con propósito de manipulación o coerción para adquirir o mantener poder. Ciertamente este no es el caso. Mi opinión es que el conocimiento es fácilmente empleado, y a menudo demasiado empleado, pero, por el contrario, debería conllevar un uso del poder en igualdad o en compañerismo.

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:02 Página 82

Mucho de lo que Foucault entiende por poder puede ser criticado. Afirma que no es una institución ni una estructura y que no puede centrarse en una institución específica tal como un Estado. Yo diría que Foucault no aprecia totalmente que, tras fuerzas multitudinarias de dominación y disciplina, el cuidado de un paciente psiquiátrico, o del enfermo, o en sexualidad o conocimiento o cualquier otro ejercicio de poder, ahí está el poder del Estado. El poder está encubierto en las instituciones.

Poder en igualdad

Las relaciones de poder no son exclusivamente aquellas de dominación y manipulación. Cuando uno entra en debate o en general está tratando de convencer a otra persona de su punto de vista está, de hecho, utilizando poder –intentando influenciar a otro-, pero no está necesariamente buscando dominarle o explotarlo. Cuando uno trabaja con otros de mutuo acuerdo o impone su libertad individual no tiene por qué haber un intento de dominar. Ahora, aseguro que esto es sólo una pequeña cara de todo el problema del poder y que la característica esencial del poder es cómo llega a convertirse en una cuestión de dominación.

El poder en igualdad o mutuo puede llegar a transformarse en un medio de dominación en sí mismo. Por ejemplo, en mi razonamiento para convencer a otra persona debería apoyarme en la dominación imponiendo mi conocimiento asumido como importante, mi posición social o habilidad para expresarme. Soy consciente o inconsciente al tratar de dominar. Respecto a esto, no puede haber una manera obvia de detectar la motivación de cada persona. Uno podría asumir erróneamente un intento de dominar o incluso, por el contrario, no ver este intento. La dominación puede ser muy sutil, incluso el propio individuo puede no percibir su propio intento de dominar.

El deseo de tener influencia y de ser reconocido, el deseo de mejorar, podrían ser legítimamente considerados como universales humanos. Es una clase de deseo de poder que no necesita conllevar un deseo de manipular o dominar a otros. Está bien relacionado con lo que debería llamarse un deseo de libertad. Este

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:02 Página 83

deseo busca la libertad desde las restricciones opresivas. Uno emplea su propio poder para ser liberado de tal restricción y para controlarse a sí mismo. Con esto, uno afirma su igualdad con los otros.

Ruth Benedict consideraba a los Indios Pueblo como un pueblo que desaprobaba cualquier aspiración para ascender sobre sus colegas o para dirigir la atención hacia uno mismo (1950). Similar es el caso de los miembros de Hutterian Brethren y de la Vieja Orden Amish, que habían sido descritos del mismo modo. Otros han cuestionado el punto de vista de Benedict (Bennet, 1946) afirmando que los hutteritas y los amish no son tampoco tan opuestos al deseo de tener influencia personal. Al menos en sus sociedades respectivas, algunos hombres alcanzan más prestigio e influencia que otros. Obviamente, hay una gran diferencia entre sociedades humanas y dentro de una sociedad humana concreta como éstas. En nuestra sociedad están aquellos que buscan concienzudamente el anonimato y no desean más que pasar desapercibidos. Pero mi idea es que la gran mayoría en cualquier lugar busca de alguna manera ser influyente –y esta es una expresión de poder y libertad que no necesita conducir al poder a través de la dominación, pero fácilmente puede llegar a este extremo, en parte porque los humanos tendemos a dominar.

Así, hay formas de poder por dominación y formas de poder, en igualdad o compañerismo. El poder por dominación emplearía fuerza manifiesta, riqueza, características personales, ideología y/o conocimiento. Pero las características personales y el conocimiento están también empleadas en la expresión de poder en igualdad.

Si se convierten en intentos de dominar, dependen de la intención. Necesitan no ser intentos de dominar, sino más bien de influenciar a través del discurso racional.

Una nota al El Deseo de Poder.

Max Stirner, quien rechazó el estado y toda su autoridad institucional, aseveró su derecho como individuo a usar su poder para dominar donde pudiera. Escribe: "aquello a lo que tienes el poder de ser, tienes el derecho a serlo… tengo la capacidad para todo aquello que tengo en mi poder para hacer" (Stirner, n.d.: 197). Esto, creo, es

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:02 Página 84

una expresión extrema y distorsionada del uso del poder para ser libre, un uso que justifica la dominación sobre otros. Esta visión es similar a la filosofía de Nietzsche, la cual abogaba por un deseo de poder, provocando un gran número de comentarios acerca de lo que él quería expresar mediante este término. Ha sido interpretado como la forma más estúpida (maleducada, grosera) de darwinismo social; el pisoteo sobre los demás para colocarse uno mismo en la cima para conseguir todo lo que desea. Walter Kaufman intentó dar cuenta de esta interpretación extrema cuando definió el deseo de poder como "un esfuerzo por trascender y perfeccionarse a sí mismo, un camino para superar lo cotidiano y sobrepasar el 'yo existente'. Esto es el poder de ser igual a cualquier adversidad y tratar con lo peor de la vida" (Kaufman, 1986: 90). Esto es, de un modo, el poder de ser libre. Para Kaufman, el deseo de poder de Nietzsche es comparable a lo que he estado tratando de describir como poder en igualdad. No debería estar identificado con el poder político o militar. Otros como Detwiler han argumentado que la interpretación de Kaufman pasa por alto los claros aspectos políticos del deseo de poder de Nietzsche y, en su creencia de que la lucha por la auto-perfección no es puramente un camino individual sino que se aplica a toda la humanidad. El camino para dominar es un aspecto de su deseo de poder. "Todo camino es una clase de deseo (lujuria) por gobernar" (Nietzsche, 267).

Los escritos de Nietzsche nos dan a menudo importantes ideas de la manera en la que el poder funciona. Una razón mayor para ello es que a parte de la defensa del poder como dominación, él es un defensor del poder como influencia, como poder en mutualidad y en igualdad y especialmente en la lucha por la libertad individual, como sugería Kaufman. Quizás por esto, aumenta el número de anarquistas que están muy impresionados con Nietzsche. El propio Nietzsche consideraba que el 'radicalismo aristocrático' era un término más apropiado para su punto de vista (Detwiler, 1990: 189).

Nietzsche no era el único que se daría cuenta del deseo de poder de los humanos. Mihail Bakunin observó que existe una 'lujuria' por el poder en toda persona, aunque al contrario que Nietzsche, despreció este camino cuando entendió el poder exclusivamente como dominación. Creía que "en una sociedad inteligente, bien despierta, guar-

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:02 Página 85

dando celosamente su libertad y dispuesta a defender sus derechos, incluso los individuos más egoístas y malévolos, se vuelven buenos miembros de la sociedad. Tal es el poder de la sociedad, mil veces más grande que el más fuerte de los individuos" (1968: 249). Esto, por supuesto, expresa la creencia de Bakunin de que la gente es básicamente buena y sólo requiere la guía para una buena sociedad. Otro anarquista, Rudolf Rocker, también expresó su creencia en el deseo de poder. "El deseo de poder que siempre emana de individuos o de pequeñas minorías en una sociedad es, de hecho, uno de los más importantes motores de la historia" (Rocker, 1937: 28). En su posterior desarrollo de esta noción resulta que Rocker, como Bakunin, veía el poder puramente como dominación y me temo que esto es también una visión popular muy extendida, que según lo que he estado sugiriendo, es sólo una parte de un todo.

Autoridad.

Max Weber acentuó la diferencia entre poder y autoridad. En cualquier sociedad los miembros muestran reconocimiento a algunos otros por tener autoridad en campos específicos. Así, en una sociedad moderna, los miembros aceptan como legítimo el derecho de ciertas personas a llevar, y donde sea necesario a usar, armas de fuego, para capturar a sospechosos de quebrantar la ley. Miembros de esta sociedad no reconocen como legítimo el uso de la fuerza por otros como, por ejemplo, los gángsteres. En ambos casos se usa la fuerza física. En el primer poder se trata de autoridad, ya que se ve como legítimo y correcto. El pueblo lo consiente. Pero el segundo poder no es autoridad, es un uso ilegítimo del uso del poder. Algo de este tipo de distinción puede ser identificado en todas las sociedades, incluso con una modificación significativa de la terminología de Weber. La mayoría de los canadienses suscribirían deseosamente la noción de que el poder del gobierno de Ottawa es legítimo, pero sólo algunos accederían a este poder. Las varias generaciones de gobierno colonial en, por ejemplo la Indonesia de los holandeses, comenzaron como un caso puro de imposición de la fuerza bruta. Pero con el paso del tiempo adquirió cierta legitimación, por lo que el poder se volvió

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:02 Página 86

autoridad, según la terminología de Weber. Pero se vuelve poder legítimo porque los indonesios aprendieron a acceder a él: crecieron acostumbrados a la situación y tácitamente la aceptaron. El antropólogo británico Raymond Firth, se ha percatado de que el poder adquiere una clase de apoyo desde el gobernado ya sea por la "apatía rutinaria, inhabilidad para concebir una alternativa o por la aceptación de ciertos valores considerados como incondicionales" (Firth, 1964: 123). El poder en bruto de los gángsteres evoluciona hacia la autoridad legítima de aquiescencia tácita. Ésta es verdaderamente la historia del Estado de las naciones. En su gran aclamada obra *The Evolution of Political Society*, Morton Fried observa que la legitimidad es un medio por el cual la ideología se une al poder. La función de legitimidad es "explicar y justificar la existencia de poder social concentrado, detentado por una porción de la comunidad y ofrecer apoyo similar a órdenes sociales específicos, es decir, específicos modos de aportar y dirigir el flujo del poder social" (Fried, 1967: 26).

No aceptamos el uso bruto del poder y nadie rechaza totalmente alguna, ni todas, de las formas de autoridad. Una concepción anarquista de legitimar la autoridad es equivalente al poder en igualdad como se describió arriba. Fue mencionado hace bastante tiempo por Proudhon: "(...) si un hombre nace como un ser sociable, la autoridad de su padres sobre él cesa el día en que termina la formación de su mentalidad y de su educación, se convierte en el asociado de su padre..." (1923: 264). Posteriormente, Bakunin escribió "¿Será esto una consecuencia de que rechace toda autoridad? No, nada más lejos para mi de tener tal pensamiento. En cuanto a las botas, difiero de la autoridad de los zapateros... por cada tipo especial de conocimiento me refiero al científico en su campo respectivo. Les escucho libremente, y con todo el respeto que se merecen por su inteligencia, carácter, y su conocimiento, aunque siempre reservando mi derecho indiscutible a la crítica y al control. No me contento con consultar a un solo especialista que es una autoridad en un campo dado. Consulto a varios de ellos. Comparo sus opiniones y elijo aquel que mejor me parezca... Me inclino ante la autoridad de los especialistas porque está impuesto sobre mi por mi propio razonamiento". Una autoridad es aceptable porque es racional y está en

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:02 Página 87

armonía con la libertad. Erich Fromm probablemente nunca leyera a Proudhon o Bakunin, pero llegó a conclusiones similares. Fromm distingue entre autoridad racional e irracional. La autoridad racional tiene su fuente en la competencia; requiere escrutinio y crítica constantes, y siempre es temporal. Está basado en la igualdad entre la autoridad y el sujeto "que difiere sólo con respecto al grado de conocimiento o habilidad en un campo particular". "La fuente de la autoridad irracional, por otro lado, es siempre el poder sobre la gente, ya sea poder físico o mental" (Fromm, 1947: 9). Paul Goodman en *Drawing the line*, escribe sobre la coerción natural en la que un niño es dependiente de su madre o un estudiante de su profesor, casos en los que enseñar está involucrado con el intento de aumentar la independencia de uno mismo para adquirir el nivel del otro. La autoridad racional, entonces, es la aplicación del poder en igualdad.

La sociedad moderna tiene mucha autoridad de quienes han ganado racionalmente el derecho a tener autoridad. Incluso en una sociedad anarquista, un fontanero profesional o un genetista serán autoridades legítimas. Pero hoy hay muchos cuya demanda de autoridad es irracional y estos son nuestros políticos, jueces y policías. Y uno debería rápidamente ver el peligro potencial inherente en aquellos que son autoridades racionales, un detalle que en mi opinión fue hecho por Benjamin Tucker en su *Instead of a book*, que es todo muy fácil para que las autoridades profesionales se conviertan en arrogantes y traten de extender su autoridad por todos sitios.

Mayorías y minorías.

Parte de la crítica a la democracia trata de que es un sistema político que rápidamente crea tiranos de la mayoría. La minoría, los perdedores en unas elecciones, deben someterse al deseo de la mayoría. Así pues, estos últimos determinan qué es lo verdadero y la justicia. Para situar este problema, la mayoría de los anarquistas, entre otros, han abogado por un sistema de consenso. Esto es una práctica muy antigua común a la mayoría de los pueblos rurales y comunidades de cazadores. También es la técnica empleada por la Sociedad de Amigos (cuáqueros) en sus reuniones de negocios,

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:02 Página 88

denominada "el sentido de la reunión". Recientemente el territorio canadiense de Nunavut inauguró una aproximación al consenso sin partidos. La gran mayoría de los residentes de este territorio son Inuit (esquimales) o Dene, pueblos que siempre, tradicionalmente, han tomado decisiones comunales a partir del consenso.

Bajo tales presupuestos, la acción sólo se toma en un tema determinado si hay un acuerdo unánime. Un punto está claro: el consenso es más exitoso donde el grupo es pequeño y principalmente homogéneo y así ha sido en los pueblos rurales tradicionales y en las comunidades de cazadores, así como en la Sociedad de Amigos. Con la homogeneidad hay un amplio acuerdo sobre principios fundamentales, y así hay una posibilidad reducida de que un grupo sea marginado en temas contenciosos. Esto, por supuesto, sugiere otro problema mayor con la idea de consenso. Las decisiones finales sobre algún tema consumirían un gran tiempo. Esto también ha sido una crítica elevada al método democrático, pero sólo es obviamente un problema de intentar conseguir el consenso, pero en la práctica no es el caso. Incluso en las reuniones de amigos las propuestas de las minorías serían atendidas por "los 'peces gordos' amigos" quienes expresarían su "me preocupo por ti" y así presionar a que la oposición se someta. En las comunidades de campesinos los ancianos, de forma parecida, acercan a aquellos que se oponen una medida que les favorezca. Los anarquistas han sugerido que dicho problema debería ser reducido de manera considerable si la base del consenso estuviera limitada a temas de política fundamental mientras que los temas de aplicación práctica dependerían del voto de la mayoría, sujeta aparentemente por ese instrumento que nadie podría obligar a que traicione sus propios principios. Además, otros han defendido el derecho de la mayoría a salirse del grupo. Sin embargo, para la mayoría de situaciones esto parecería en realidad que no es nada práctico, o incluso imposible. La mayoría de las pequeñas minorías carecerían de la habilidad para crear una comunidad independiente, separada. Entre algunos grupos el problema de la toma de decisiones ha sido resuelto recurriendo al todo, pero uno se puede plantear que si las decisiones se toman correctamente tirando un dado, también se pueden tomar hablando.

El Poder en el movimiento anarquista

En el movimiento anarquista el poder funciona con normalidad, pero existe la esperanza de que sea el poder asociado en igualdad, aunque se pueda sospechar que la dominación se inmiscuye muy a menudo. Primero está el poder de los 'clásicos básicos' desde Godwin hasta Kropotkin. Esto se ve más bien como influencia sin intención de dominar. Asimismo, hay más contemporáneos que son admirados por varias facciones del movimiento anarquista, tales como Chomsky o Bookchin. Finalmente, hay pocas élites que superan lo ordinario por su oratoria o por la publicación ocasional de un ensayo. Los hombres parecen recibir más atención que las mujeres. Hay, inevitablemente líderes "naturales" que se superan por una serie de factores personales. Ellos pueden ser más perspicaces que sus colegas, más célebres, más elocuentes, sí, y más cercanos a la cabeza del grupo. Así, entre todos estos individuos hay algunos que buscan el poder como dominación y otros que no. Entre los grupos anarquistas de hoy, uno puede darse cuenta rápidamente del empleo de la dominación por varios miembros, ya sea a través del debate o por las expresiones de furia o desaprobación. Además, hay revistas anarquistas (como *Social Anarchism*), que buscan dominar al rechazar la publicación de material que no encaje con su estrecha visión sectaria.

Están también aquellos que buscan imponer su concepción de una sociedad libre para el resto del mundo por medio de la fuerza manifiesta. Nestor Makhno era considerado un anarquista, pero está claro que su técnica era básicamente de dominación. Esto saca a colación una cuestión mayor para todos los anarquistas: ¿cómo se podría proponer la institución de una sociedad anarquista sin contradecir el principio básico del anarquismo de oposición a la dominación? Esta cuestión es particularmente significativa para aquellos que sostienen que el comunismo es un elemento inseparable del anarquismo, ya que a menos que uno espere hasta que todo el mundo se convierta al comunismo, los comunistas-anarquistas sólo pueden basarse en la fuerza física o métodos no violentos para atraer a aquellos que se oponen al comunismo para que cambien

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:02 Página 90

sus puntos de vista. Creo que los métodos no violentos serían los más compatibles con los principios anarquistas de anti-dominación. Puede que nunca exista algo como un ejército anarquista o acción militar. Al mismo tiempo, no se debe olvidar que hay muchas formas no violentas de dominación. Así, sospecho que al final, la única vía legítima para que se consiga el anarquismo es, como pensaba Gustav Landauer, evitando el Estado tanto como se pueda y organizando enclaves de libertad y mutualismo.

Si hubiera existido una sociedad anarquista hubiera sido necesario ocasionalmente contener y confinar a pacientes psiquiátricos, especialmente sociópatas y psicópatas. Habría sanciones contra el comportamiento individual. Ningún grupo de humanos sociales ha prescindido alguna vez enteramente de ellas. La gente que no nos gusta es evitada. Algunos son exiliados, otras veces, insultados. En situaciones más graves, al menos en pasadas políticas anarquistas, alguien podría ser invitado a abandonar la comunidad.

Pero una diferencia importante entre la sociedad sin gobierno y aquella con gobierno es que en la segunda hay una limitación en la imposición de sanciones exclusiva de una élite muy pequeña, por lo que existe una clara jerarquía de aquellos con poder y otros sin él. En una sociedad sin gobierno no debería existir tal cosa. Es más, uno debería discutir que el intento de cualquier sanción impuesta por anarquistas sería educar y corregir más que castigar o imponer una multa. Las sanciones deben ser motivadas por una razón y claramente no por el deseo irracional de dominar. Esto, garantizaría yo, está lejos de conseguirse con facilidad. Las sanciones se aplican con mucha frecuencia erróneamente, demandando, por consiguiente, que se debería constituir un sistema apropiado de mediación e investigación.

La resistencia al poder

Foucault afirmó que "donde hay poder hay resistencia" (Foucault, 1980: 95). Pero mayor es la cuestión de por qué hay tan poca resistencia al poder. Como apuntó Firth arriba, deberíamos acostumbrarnos pronto o resignarnos. Etienne de la Boetie dedicó

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:02 Página 91

completamente su libro "*The Politics of Obedience: The Discourse of Voluntary Servitude*" a la cuestión de la sumisión a los gobernantes y, a pesar de su antigüedad, creo que continúa desarrollando nuestro entendimiento. A parte del miedo y del fraude, el creía que las personas nacían siendo siervos y son tratadas como tal. Mientras que uno podría ciertamente rechazar la primera de estas observaciones, claramente como mencioné antes en este ensayo, una socialización de individuos es una forma de adoctrinamiento obligado y, por tanto, de dominación. De la Boetie también creía que la gente es engañada hacia la servidumbre por la provisión de fiestas y circos por sus amos y, porque son mitificados por prácticas rituales y dogmas religiosos que tratan de esconder la vileza de los jefes e imbuir la relevancia y adoración tanto como el servilismo. Son llevados a creer, como tantos buenos canadienses, en que debe haber gente en el poder o si no todo sería un caos desesperanzado y desolación.

Para De la Boetie el punto fuerte de la dominación no es la fuerza física tanto como un efecto en cadena: el jefe tiene cinco o seis confidentes bajo su control; ellos, por consiguiente, controlan a 600, y estos así, controlan a 6.000. "La consecuencia de todo esto, de hecho, es fatal. Y a quienquiera que la plazca desenrollar la madeja observará que no son los 6.000 sino 100.000 o incluso millones, que cuelgan del tirano por su cuerda a la que están atadas. Según Homero, Júpiter se enorgullece de ser capaz de tirar de todos los dioses cuando tira de una cadena" (de la Boetie, 1975: 78).

Lysander Spooner creía que "los ostensibles partidarios de una constitución" eran o necios, embaucados, o aquellos que ven el mal del gobierno pero no saben como deshacerse de él, o no desean jugarse sus intereses personales intentándolo. Spooner añadió que las revueltas no son tan comunes porque la gente no sabe cómo llevarlas a cabo y están más atentos a sus consecuencias personales.

Michael Mann señala que la razón por la que las masas no llevan a cabo revueltas es porque carecen de organizaciones colectivas que hagan lo contrario, porque están inmersos en organizaciones de poder colectivo y distributivo controladas por otros. Están, organizacionalmente, rodeados (Mann, 1986: 7).

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:02 Página 92

Al mismo tiempo hay ejemplos innumerables de resistencia pasiva, la cual ha triunfado por conseguir sus fines. La dominación se encuentra con la resistencia. Si un número suficiente se convencen de que están siendo embaucados y oprimido y, entonces, rechaza obedecer, aquellos con autoridad se sitúan en una posición extremadamente difícil, una en la que deberían estar socavados. El gran truco para los oprimidos es estar rodeados organizacionalmente, para superar el miedo de actuar, y para superar la mitificación y el engaño de aquellos que están en el poder.

Conclusión

El objetivo del anarquismo es crear una sociedad basada en la cooperación voluntaria, para minimizar el poder o, en otras palabras, para difuminar el poder al máximo para equilibrarlo. Se trata de terminar con la dominación y con todo tipo de jerarquía institucionalizada. Una sociedad anarquista debería ser capaz de prescindir del Estado, con el poder como uso de la fuerza física y la amenaza de la violencia por una élite minoritaria. Debería ser capaz de prescindir del poder que se expresa a través del soborno o de los compromisos. Debería estar libre de la influencia de aquella persona cuyo prestigio está basado en su posición y del experto cuyo conocimiento le obliga a reclamar una autoridad inmerecida. Pero entiendo que como seres sociales no podemos prescindir del uso del poder como el que se emplea en una discusión o en la sanciones por un comportamiento desviado. Incluso, nos gusta ser reconocidos y sentirnos que somos de alguna importancia. Disfrutamos siendo influyentes y esto es uso del poder. Tu influencia hará que otros hagan lo que quieres que hagan. Esperemos que tales expresiones de poder se puedan limitar a aquellos que deriven de la igualdad y el compañerismo, de la obligación individual de afirmar y perfeccionarse uno mismo, de expresar desaprobación del comportamiento de otros, de elaborar un argumento y tratar de convencer e influir sobre otros. Además, el poder persistirá obligatoriamente como autoridad racional. Tal y como he expresado en el principio de este ensayo, el poder es un término ambiguo el cual debería ser

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:02 Página 93

visto como una constante con la dominación y manipulación en un extremo, y el poder sin intento de dominación, en el otro. En ciertos momentos, el poder y la autoridad deberían ser una fuerza positiva.

Referencias bibliográficas

Andreski, Stanislav (1968) *Military Organization and Society.* California: University of California.
Barclay, Harold B. (1990) *The State*. London: Freedom Press.
Barclay, Harold B. (1982) *People Without Goverment: An Anthropology of Anarchy.* London: Kahn and Averill.
Benedict, Ruth (1950) *Patterns of Culture.* New York: Mentor.
Bennett, John W. (1946) 'The Interpretation of Pueblo Culture: A Question of Values', *Southwest Journal of Anthropology*, vol II, pp. 361-370.
de la Boetie, Etienne (1975) *The Politics of Obedience.* New York: Free Life Editions.
Clark, John P. (1976) *Max Stirner's Egoism.* London: Freedom Press.
DeLigt, Bart (1989) *The Conquest of Violence.* Pluto Press.
Detwiler, Bruce (1990) *Nietzsche and the Politics of Aristocratic Radicalism.* Chicago.
Edwards, Stewart (1969) *Selected Writings of Pierre Joseph Proudhon.* Garden City, New York: Anchor.
Firth, Raymond (1964) *Essays on Social Anthropology and Values.* London: Athlone.
Foucault, Michel (1979) *Discipline and Punish.* New York: Vintage.
Foucault, Michel (1980) *History of Sexuality*, vol I. New York: Vintage.
Fried, Morton (1967) *The Evolution of Political Society*. New York: Random House.
Fromm. Erich (1947) *Man for Himself.* New York: Rinehart.
Goodman, Paul (1962) *Drawing the Line.* New York: Random House.
Gregg, Richard B. (1962) *The Power of Nonviolence.* New York: Fellowship Publications, Nyack.
Hamsun, Knut (1924) *Children of the Age.* New York: Farrar Straus.
Hocart, A.M. (1970) *Kings and Councillors.* Chicago.
Kaufman, Walter (1986) *Discovering the Mind*, vol 2. New York: McGraw-Hill.

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:02 Página 94

Lenski, Gerhard (1966) *Power and Privilege*. New York: McGraw-Hill.
Machiavelli, Nicolo (1961) *The Prince*, Penguin, Harmondsworth, Middlesex.
Machiavelli, Nicolo (n. d.) *The Discourses*. Middlesex: Harmondsworth.
Mann, Michael (1986) *The Sources of Social Power*, vol 1. Cambridge.
Marshall, Peter (1993) *Demanding the Impossible: A History of Anarchism*. London: Fontana.
Maximo, G.P. (1953) *The Political Philosophy of Bakunin*. Glencoe, Ill: Free Press.
Michels, Robert (1959) *Political Parties*. New York: Dover.
Nietzsche, Friedrich (1968) *Will to Power*. New York: Vintage.
Nietzsche, Friedrich (1984) *Thus Spoke Zarathustra*. Penguin.
Pareto, Vilfredo (1966) *Sociological Writings*. New York: Praeger.
Piddocke, Stuart (non published) *The Logic of Social Power and Organization*, unpublished manuscript.
Proudhon , Pierre J. (1923) *The General Idea of the Revolution of the Nineteenth Century*. London: Freedom Press.
Proudhon , Pierre J. (n. d.) *What is Property*. London.
Rocker, Rudolf (1937) *Nationalism and Culture*. Los Angeles: Rocker Publications Comm.
Spooner, Lysander (1972) *Let's Abolish Government*. New York: Arno Press.
Stirner, Max (n. d.) *The Ego and His Own*. New York: Boni & Liveright.
Tucker, Benjamin (1972) *Instead of a Book*. New York: Arno Press.

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:02 Página 95

El poder y la mediación
Félix Talego Vázquez

Todos los jefes, caudillos, representantes del pueblo, sacerdotes de Dios, reyes divinos o reyes por la gracia de Dios, eruditos, guerreros, ejecutivos, etc. quieren considerarse a sí mismos y, sobre todo, pretenden presentarse ante aquellos a quienes mandan o sobre quienes influyen, como mediadores con lo trascendente, es decir, como agentes sin los cuales no podría tener lugar el vínculo redistributivo con lo sagrado, porque pretenden ser los únicos o los mejores en lo que refiere a posesión de virtudes, saberes, secretos, experiencia, dones extraordinarios, parentesco, etc. como para alcanzar esa posición, sea en exclusividad o como adelantados. Quienes desempeñan estos papeles invocan como argumento último de su preeminencia y autoridad sobre el resto que su criterio no nace de ellos, sino que es la expresión misma de lo sagrado, o que es la lectura, si no infalible, sí la más fiel que puede obtenerse de los principios fundacionales o fuerzas todopoderosas. Sus argumentos, sus criterios y disposiciones no pueden ser tenidos ya como posicionamientos falibles y cuestionables, como los del resto de los mortales, porque no son primariamente suyos; no pueden serlo, por estar ellos tocados de la fuente genuina del Saber y la Verdad, que, de alguna manera, es la que se pronuncia o se manifiesta a su través[17]. Por eso, su palabra no se nos presenta nunca como la palabra de sujetos concretos, sino como la expresión de algo que les desborda y les sobrepasa, de lo sagrado. De ahí nuestra tesis de que todos los tipos de autoridades, en cualquier relación de dominación, se construyen como mediadores.

17. E. Wolf llega a esta conclusión luego de analizar los fundamentos de la autoridad en tres culturas diferentes y alejadas entre sí: los Kwakiult, los aztecas y los nazis. Según él, las ideologías dominantes en cada caso conectan habilidosamente las preguntas fundamentales sobre el poder con la existencia cotidiana de las gentes; enfocan explícitamente las cuestiones de la vida y la muerte, invistiendo a su vez a los poseedores de lo que él llama el "poder estructural" de un aura sobrehumana o excepcional, la que les da el presentarse en intimidad con las fuentes de la vitalidad e interviniendo en las fuerzas del crecimiento y la destrucción que gobiernan el mundo (Wolf, 1999: 290-291).

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:02 Página 96

Friedrich Nietzsche supo verlo perfectamente y lo encerró en una fórmula que estimamos definitiva, propia de quien escribía con tanta lucidez y vehemencia:

> "Cuando se tienen tareas sagradas que cumplir, como son, por ejemplo, la de hacer mejores a los hombres, salvarlos, redimirlos, cuando se lleva la divinidad en el pecho, cuando se es portavoz de imperativos trasmundanos, semejante misión sitúa ya a quien la desempeña al margen de todas las valoraciones que no se ajustan más que al entendimiento. Una tarea así le santifica sin más, le convierte en un tipo perteneciente a un orden superior".
> "Al hacer que sea Dios el que juzgue, son ellos [los sacerdotes] mismos quienes lo hacen; al ensalzar a Dios, se ensalzan a sí mismos; al exigir únicamente aquellas virtudes que pueden practicar -mejor aún, que necesitan para sostener su situación de privilegio- ofrecen la grandiosa apariencia de que luchan por la virtud, por el triunfo de la virtud.
> «Nosotros vivimos, morimos y nos sacrificamos por el bien» (por la «verdad», por la «luz», por el «reino de Dios»); realmente no hacen otra cosa que lo que no pueden dejar de hacer. Cuando se abren camino con un aire santurrón, cuando se quedan agazapados en un rincón, cuando vegetan ocultos entre las sombras, están convirtiendo todo eso en un deber: al vivir la vida como un deber, su vida aparece como humildad, y al vivir la vida como humildad, esa vida constituye una muestra más de su piedad. ¡Menuda es esa especie de falsedad humilde, casta y compasiva!... Tras esta modestia aparente se esconde en realidad la arrogancia consciente de quien se cree elegido, de quien se sitúa, para toda la eternidad, a sí mismo y pone a la «comunidad», a los buenos y justos, a un lado, al lado de la verdad, y al resto, al «mundo», al otro (...) Este ha sido el tipo más funesto de delirio de grandeza que se ha dado hasta hoy sobre la tierra" (Nietzsche, 1993: 40 y 86-87).

Como se desprende de este pasaje, Nietzsche no dirigía sus dardos dialécticos sólo contra los sacerdotes del cristianismo, ni siquiera contra todos los sacerdotes conocidos, sino que procuraba desenmascarar a todas las variaciones concebibles de mediadores, de todos cuantos, al exigir obediencia, invocan cualquier tipo de verdad superior. De hecho, en otro pasaje de esta obra, de lectura tan aconsejable como todas las suyas, dirá que el filósofo no es sino un momento evolutivo posterior de la que llama "casta sacerdotal" (Nietzsche, 1993: 40).

Pero existe una enorme variedad de tipos de mediadores en las distintas culturas, y aun en el seno de una misma sociedad coexisten o incluso conviven armoniosamente tipos diferentes de mediación. Porque allí donde exista legitimidad o legitimidades habrá

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:02 Página 97

siempre instituido algún tipo de mediación en la relación de dominación, es decir, en todo contexto donde la obediencia sea una motivación significativa para la sumisión a los mandatarios, y no el puro sojuzgamiento[18]. Son también extraordinariamente diversas las facultades y competencias atribuidas a los mandatarios en sus respectivos ámbitos de influencia. Un intento mínimamente riguroso de aproximación a esa diversidad desborda completamente los objetivos de este texto. Pero no tanto como para que no podamos establecer algunas observaciones con carácter general.

La primera, que es inexcusable y fundamental realizar una caracterización de los tipos de mediación operativos y sus ámbitos de competencia en cualquier estudio sobre sistemas de dominación, tipos de legitimidad, o creencias, sean laicas o religiosas: no puede pretenderse una aproximación cabal a cualquier sistema de creencias, o un estudio comparativo de las mismas, si no se analiza paralelamente el papel de quienes son sus últimos garantes y más encendidos defensores, porque al defenderlas defienden ellos su posición privilegiada. Y es que los perfiles que adoptan los sistemas de legitimación en todas partes deben mucho a las luchas entre quienes quieren postularse como los únicos y auténticos mediadores; las luchas por el poder son también luchas por imponer como ortodoxa la noción de sagrado de quienes, al lograrlo, logran hacerse con el poder y hacerlo aparecer como poder legítimo. Pero bien entendido además que la lucha por la imposición de una visión de lo sagrado como ortodoxa no es casi nunca un mero pretexto en el marco de una lucha por el dominio como expresión descarnada de la voluntad de poder (a la que tanto aludía Nietzsche), ni aún en el más puro maquiavelismo, sino que se da siempre una combinación cambiante de diversos ingredientes, entre los que el cinismo es, ciertamente, uno de ellos, como lo son también las enemistades personales, las envidias, la ambición, pero también el convencimiento sincero, inconmovible muchas veces, de que aquello por lo que se lucha es lo mejor para la "comunidad" de referencia.

La segunda cuestión metodológica general en torno a la mediación se deduce de la teoría del mesianismo como modo recurrente

18. Firth concibe la legitimación en el sentido weberiano, como la adhesión al poder por los gobernados, pero introduce un matiz interesante: según él, mientras que el poder tiende a desarrollarse, el consentimiento que lo vuelve legítimo tiende a reducir su imperio (Firth, 1981).

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:02 Página 98

de relación de los hombres y las comunidades con lo trascendente (Talego, 1996: 23). El mesianismo se funda siempre en la instauración de algún procedimiento para el intercambio de ofrendas entre el más acá y el más allá –o, como es el caso en la modernidad, entre el presente y lo por venir–, procedimiento que es necesariamente redistributivo. Los mediadores son la pieza clave en la relación redistributiva entre lo concreto y lo trascendente; ocupan el centro de la estructura radial que construye toda relación redistributiva[19]. Pero lo interesante no es constatar esto, que constituye ya una obviedad, sino avanzar un paso más para afirmar que el trabajo esencial del análisis de cualquier sistema de dominación tiene que consumirse en perfilar con el mayor rigor posible, al menos, los siguientes puntos:

1) Los tipos de bienes que han de ser entregados como ofrendas a las fuerzas sagradas, así como el modo preciso en que se deberá producir la entrega (características espacio-temporales, etc.), pues muchas veces el cómo puede ser determinante. Por supuesto, se entiende que estos bienes pueden ser materiales o inmateriales, no siendo esa la diferencia fundamental, sino, ante todo, el significado que cada entramado simbólico otorga a las diferentes ofrendas. No ha de subestimarse que las ofrendas están en todas partes presentes y, como tales, testimonios –símbolos– de la disposición a mantener el vínculo redistributivo o la relación de obediencia como algo que es previo y está más allá de la naturaleza específica de lo intercambiado –si es que tal cosa pudiera medirse: no es tanto lo que se entrega como el hecho de que, al entregarlo, se manifiesta la disposición a reconocer y a revalidar la relación[20].

19. La importancia de la redistribución como factor en la conformación y reproducción de estructuras complejas de dominación ha sido puesta de manifiesto por diversos autores, pero entre ellos cabe citar especialmente a M. Sahlins, que, constatando la existencia de diversas formas de relación redistributiva en Micronesia y Melanesia, ha propuesto en relación a cada una de ellas una tipología de jefes. (Sahlins, 1979). Después que él E. Service, en un conocido libro donde recoge las aportaciones de muchos otros autores que trabajaron desde la perspectiva de la ecología cultural, destaca la importancia de la redistribución como el mecanismo que está en el origen del proceso que conduce desde las sociedades cazadoras-recolectoras a las sociedades desigualitarias y complejas, cuestionando paralelamente la validez –al menos como factor principal o único– de todas las teorías que buscaban el origen del Estado y la civilización en el surgimiento de las clases sociales o en la conquista (Service 1990).

20. M. Abélès, en un estudio sobre los Ochollo, pueblo etíope, compara el papel desempeñado en la estructura de poder por los "dignatarios" –elegidos en asamblea–, respecto de los "sacrificadores" - dinastías hereditarias. Se trata de papeles complementarios y rivales, puesto que los dignatarios son entre los Ochollo, como en todas partes, sacrificadores que operan la consunción de recursos colectivos en aras de cualquier bien sagrado. Los responsables de sacrificios, en cualquiera de las infinitas variedades, incluyendo los abundantes casos en que el sacrificio es del propio sujeto oficiante, son, en tanto que tales, mediadores con lo sagrado.

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:02 Página 99

2) Necesario es también concretar qué efectos produce sobre lo sagrado el que no se realicen ofrendas o que se realicen deficientemente o de modo inadecuado. Lo sagrado se ve afectado siempre, de alguna manera por el discurrir del mundo profano, pues, de no ser así, no tendría sentido la entrega de ofrendas.

3) Identificar los bienes que las fuerzas sagradas se cree o se prevé que entregarán a los dominados en premio por su obediencia y acatamiento de las disposiciones y preceptos sobre los que debe fundarse la relación, así como los castigos o consecuencias nefastas que se derivarán para ellos por ofrecimientos defectuosos, inapropiados o insuficientes.

4) Qué papel preciso desempeñan en cada circuito redistributivo los mediadores: es necesario especificar si todos los recursos que son objeto del lazo redistributivo han de circular necesariamente de una a la otra parte a través de su concurso, o si, por el contrario, algunos tipos de recursos –cuáles y por qué–, llegan a su destino sin que tengan que intervenir los mediadores.

5) Qué justifica a los mediadores; por qué se estima en cada caso que han de ocupar una posición central en los circuitos en los que participan, apareciéndose ante los demás como imprescindibles, inexcusables o simplemente oportunos y convenientes. Qué saberes, qué virtudes, que disposiciones distintivas, qué dones extraordinarios, se cree en cada caso que tienen que ser portadores aquellos a quienes se legitima al desempeño de cada función mediadora. Las respuestas que puedan darse a estas cuestiones constituyen el fundamento de la autoridad de cada tipo de mediación.

6) Cómo adquieren o cómo se hace evidente –porque en muchos casos se considera que se trata de propiedades inherentes– en los mediadores el conjunto de atributos que los faculta para sus trabajos.

Muchas más preguntas deben hacerse en los estudios concretos sobre modos de dominación, pero creemos que estas son desde luego inexcusables, pues apuntan todas a construir el modelo redistributivo que opera en cada caso y el papel que desempeñan en ellos los mediadores, que, como ya hemos afirmado, no son sólo parte, sino arte importante en su conformación y reproducción. De pequeñas variaciones en el régimen redistributivo se desprenden

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:02 Página 100

notables consecuencias en cuanto al perfil de los mediadores, su grado de dominio sobre los dominados, las formas de transmisión y reproducción de su autoridad, etc.

Esta propuesta pretende seguir la estela de la metodología que desarrollara, tan meticulosa y abrumadoramente, Max Weber en su sociología de la dominación. Él distingue, como sabemos, tres tipos de autoridad, las mismas que los tipos de legitimidad correspondientes: la autoridad tradicional, la autoridad carismática y la autoridad legal o burocrática. Entiende estas tres formas como categorías típico-ideales, es decir, como tipos puros o modelos abstractos que como tales no existen en la realidad y que no son la media de nada, pero a los que se aproximan en algún grado mayor o menor todas las formas conocidas de autoridad. Las formas concretas de autoridad suponen siempre una combinación, que puede ser extraordinariamente diversa, de los tres tipos o principios. Mantiene también que no debe confundirse el tipo de autoridad con la casuística justificadora de la posición de mando, pues nada demuestra respecto al carácter de la dominación y el grado y amplitud con que se ejerce el que el dirigente y el cuadro administrativo se presenten como soberbios miembros de las sagas divinas o como humildes servidores del pueblo: el poder que tienen sobre el pueblo al que dicen servir los mandatarios de las democracias contemporáneas sobrepasa con creces, por su regularidad y reticularidad, el que tuvieron antiguos reyes o emperadores, quienes, sin embargo, consideraban que sus pueblos tenían que servirles.

Las tres categorías de autoridad son el primer paso que ejecuta Weber en su proceso de acercamiento a la complejidad de los tipos de mando. Ese primer paso atiende preferentemente a algunas de las interrogantes que acabamos de identificar: especialmente al modo de relación con lo sagrado de los mediadores. Veámoslo.

La autoridad tradicional es definida por Weber como la que descansa en el carácter sacral de las tradiciones que rigen desde lejanos tiempos, o desde el tiempo originario y fundacional. El mediador lo es porque está así establecido por la tradición y sus competencias y atribuciones vienen también delimitadas por lo que establece la tradición. Es necesario aclarar que el concepto de "tradición" en las sociedades con legitimidad tradicional es distinto al uso

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:02 Página 101

corriente que de ese término hacemos nosotros los occidentales: la "tradición" encierra, ante todo, los valores y normas que fueron establecidos, idealmente, de una vez y para siempre en un tiempo fundacional y es, por ello, en tanto que tradición, constitutiva del orden del mundo, principio sacral. Es, por tanto, mucho más que una costumbre que se sigue por la inercia de la habituación; es una costumbre obligada por normas que sancionan principios inquebrantables, por ser la base sobre la que se constituye el mundo.

La autoridad de carácter burocrático o legal es la que descansa en la legalidad de ordenaciones institucionalizadas y en los derechos de mando de los llamados por esas ordenaciones a ejercer la autoridad. Se obedece a las ordenaciones impersonales y objetivas legalmente estatuidas y las personas por ellas designadas, dentro del círculo de su competencia.

La autoridad de carácter carismático es, según la caracterizó Weber, la que descansa en la entrega extracotidiana o no tradicional a la santidad, heroísmo o ejemplaridad de una persona y a las ordenaciones por ella creadas o reveladas. La obediencia es al caudillo carismáticamente calificado por razones de confianza personal en la revelación, heroicidad o ejemplaridad, dentro del círculo en que la fe en su carisma tiene validez.

En estos tres casos, los mediadores, o, como Weber les llama, los imperantes, se aparecen sometidos a fuerzas que les desbordan o les sobrepasan, pero que son previsibles tanto en el caso de la autoridad tradicional como de la legal. De hecho, la autoridad legal weberiana, a pesar de que la llamara a veces autoridad racional[21], no deja de ser un tipo específico de autoridad tradicional, en tanto que también en ella el mandatario o el círculo de los mandatarios han de ejercer el poder referenciándolo a unos principios fundantes, sagrados, que son en este caso los del Derecho, concebido éste como la concreción de la Tradición y del Orden Natural.

Sin embargo, la autoridad carismática es diferente, pues en el ámbito de su dominio no se cree que la persona o entidad que la

21. Existe gran dificultad en extraer de la obra de Weber un concepto unívoco de razón o racionalidad. Desde nuestro punto de vista, su obra está lejos de algunas interpretaciones que han querido no obstante ver en ella el estudio de un proceso evolutivo de racionalización progresiva en el cual la autoridad burocrática sería un estadio superior.

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:02 Página 102

posee tenga que someterse a cualquier disposición establecida, sino que es al contrario: son las personas o entidades portadoras las que crean con sus disposiciones la Tradición o el Derecho. Este poder carismático, en tanto que es la dimensión prevalente en la motivación a la obediencia, impide la consolidación de cualquier Tradición, pues se cree que lo sagrado está en la persona o entidad portadora del carisma antes que en cualquier Tradición revelada o código de Derecho. Por eso, como señaló Weber, el poder carismático es revolucionario; allí donde se da como la componente dominante en una relación de dominación, implica una nueva forma de manifestación de lo sagrado o una nueva sacralidad que viene a reemplazar a otra u otras. Se caracteriza también por ser un poder frágil, que necesita de modo perentorio la corroboración por los que son llamados a obedecer, pues su fundamento o resorte principal es la creencia de éstos en las virtudes o fuerzas carismáticas. Finalmente, es el tipo de autoridad más genuinamente personal, porque se manifiesta a través de la persona, como emanando de ella, en formas que son novedosas, a menudo imprevisibles y extraordinarias. Claro que ya el propio Weber advertía que los diferentes tipos de autoridad se presentan mezclados en la realidad, por lo que ésta se nos muestra poblada de una extraordinaria diversidad de tipos de mediadores y es difícil hacer afirmaciones de validez general y aplicables a todos los tipos de mediación.

Bourdieu ha hecho una observación interesante y que creemos de validez general: él ha reparado en que es la consolidación de un mandatario –mediador– o, más rigurosamente, la conformación de las instituciones encargadas del gobierno del grupo, lo que hace al grupo, que se constituye como tal entregando su obediencia al mandatario y su administración y legitimando el discurso que sostiene esa estructura de mando, que explica la existencia del mundo y la del grupo así constituido en ese mundo. Este planteamiento se corresponde con su aseveración de que los grupos (naciones, clases, iglesias) no están dados en la realidad, sino que es necesario un "efecto de teoría", un discurso que los alumbre, que sea preformativo de los mismos y, hay que añadir ahora, una estructura de poder capaz de sostener el discurso y estructurar al grupo.

El grupo –nación, clase, etc.–, antes que se cumplieran estas condiciones sólo había existido como posibilidad, o como tendencia. Estas observaciones sobre la relación preformativa entre el grupo y los mandatarios la realiza Bourdieu en su artículo "La delegación o el fetichismo político" (Bourdieu, 1988), aplicándola a los contextos en los que el mandatario es construido como representante de la asamblea (contextos democráticos), pero creemos que es extrapolable a cualquier tipo de estructuras de dominio. Es en este contexto que Bourdieu utiliza la expresión de "fetiches políticos", que no es sino otra forma de referirse al carisma weberiano: serían las personas, cosas, seres que parecen no deber sino a ellos mismos una existencia que los agentes sociales les han dado al depositar en ellos, como personas o como organizaciones, la confianza que los acredita como mediadores con lo sagrado (personas consagradas y en disposición de comunicarse con lo sagrado) o de lo sagrado con el grupo (dioses-hombres), según los casos[22]. Admitir que no es posible la existencia de grupos, en el sentido de comunidades constituidas y operativas, sin la conformación simultánea de cualquier modalidad de mediación y la consagración subsecuente de los respectivos mediadores, es un argumento más, decisivo también, para reconocer que es ineludible estudiar las formas efectivas de mediación para conocer al grupo que se constituye en ellas.

Intentar una clasificación de tipos de mediadores puede parecer un propósito temerario o descabellado, sobre todo si se plantea como un intento de validez general, pero no tanto si restringimos su utilidad a la de servir de contextualización o marco para la clarificación de algunos tipos específicos de mediación que nos parecen particularmente interesantes. La primera distinción que debe hacerse es la que segrega a aquellos tipos de mediadores de los que se cree que

22. En este contexto plantea Bourdieu, refiriéndose siempre a contextos de legitimidad democrática (donde se cree que la fuente del poder está en el pueblo, siendo pues lo sagrado la idea que de pueblo se tenga), una pregunta en torno a lo que llama "el misterio del ministerio": ¿si el representante recibe el poder del pueblo, de quien es, o se dice, su representante, como puede ser que el representante tenga poder sobre aquel que le da poder? Mucho antes, Michels había recalado en este mismo misterio, pero dando ya por respondida la pregunta retórica que se hace Bourdieu: "Toda organización partidaria representa un poder oligárquico fundado sobre una base democrática. En todas partes encontramos electores y elegidos. También encontramos en todas partes que el poder de los líderes elegidos sobre las masas electoras es casi ilimitado. La estructura oligárquica de la construcción ahoga el principio democrático básico. LO QUE ES aplasta a LO QUE DEBE SER. Para las masas esta diferencia esencial entre la realidad y lo ideal sigue siendo un misterio" (Michels, 1991, Vol 2:189).

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:02 Página 104

poseen de modo inherente la facultad o la gracia para tal desempeño, de todos aquellos tipos de los que se cree que deben formarse de la manera que sea hasta que se manifiesten en ellos los atributos que se consideren en cada caso propios de la responsabilidad mediadora.

Entre los primeros están todas las dinastías reales y nobles y ciertas minorías estamentalmente definidas. En todos estos casos se considera que los atributos para la mediación se transmiten por herencia y son, por tanto, una cualidad adscrita a tales grupos hereditariamente circunscritos, que, o bien participan de la sustancia sagrada, que discurre a través de la sangre, o bien fueron tocados sus antecesores genealógicos en el tiempo fundacional por los poderes sagrados –en razón de méritos o arbitrariamente– para tal responsabilidad, que se transmite privativamente a sus descendientes. Las autoridades de este tipo no necesitan acreditar su condición, puesto que está inscrita –adscrita– en ellos, aunque sea invisible o no perceptible para los mortales: es percibida por los poderes sagrados. Los herederos sucederán automáticamente a sus predecesores, para lo que no necesitan formarse, pues son ya portadores de atributos especiales que son en sí mismo cualificadores. No se da en estos casos, por tanto, una formación en el sentido genuino, sino que la educación que reciben es, formalmente al menos, sólo un adiestramiento o entrenamiento de disposiciones y capacidades que han nacido con ellos y sólo tienen que ser ejercitadas.

Por esto mismo, todos los adornos de que se rodean estas minorías así definidas –gustos, saberes, atuendos, objetos, colores y cualquier tipo de privilegios– son considerados aditamentos propios de su condición distintiva, de su íntima naturaleza peculiar. El cuerpo y la vida de los que son portadores de lo sagrado se rodean de misterio, se convierten en objeto de adoración o culto y una extraordinaria diversidad de ritos y tabúes buscan señalar simbólicamente que bajo la apariencia humana de los así investidos se oculta otra naturaleza, la naturaleza sagrada. Las realezas han desarrollado recursos rituales, preceptos, prohibiciones y reglas en torno a los cuerpos de los monarcas y sus reliquias hasta límites que para un occidental moderno pueden resultar exasperantes y del todo inconcebibles –aunque fascinantes–, porque cree en la naturaleza igual de todos los

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:02 Página 105

hombres[23].Nada que ver por tanto con méritos adquiridos, premios o recompensas, nociones extrañas en estos casos. El culto a los gobernantes en los contextos en los que la sacralidad no está en ellos o no discurre a su través, no ha alcanzado nunca el barroquismo, rigorismo y excelsitud que caracteriza a los rituales de los reyes sagrados, a pesar de lo que parecen testimoniar algunos ejemplos contemporáneos, pues ensombrecen si se los compara con los ejemplos reales[24].

El otro gran grupo de mediadores es el formado por todos aquellos en los que la prueba es una exigencia, porque no se sabe previamente, o no termina de saberse con total certeza, si están en posesión de las disposiciones y habilidades o virtudes que se consideran necesarios para el ejercicio de la mediación, para establecer contacto con lo sagrado o hacerse cargo de los cometidos sagrados. Es en este tipo de mediación donde la educación y la formación o especialización cobra todo su significado, llegando a convertirse frecuentemente en una de las dimensiones decisivas en orden a perfilar el tipo específico del mediador: la modalidad de formación requerida en cada caso prefigura poderosamente los atributos de los que alcanzarán finalmente a superar las pruebas y serán por ello investidos como mediadores. Aquí nos encontramos a toda la variedad de magos, hechiceros, brujos, chamanes, sacerdotes, representantes del pueblo, empresarios, ejecutivos[25], guerreros[26], intelectuales o artistas. Para todos ellos

23. Carmelo Lisón describe y analiza con acierto el espectacular mundo ritual que rodeaba a los Austrias de la monarquía hispánica (Lisón, 1991). Aparte de este estudio, hay una interesante y amplia bibliografía sobre ceremoniales reales. La obra de Evans-Pritchard y Fortes (1976) contiene abundante información sobre reinos africanos, aunque ya influidos por la dominación colonial. Son interesantes y aportan abundante información los trabajos siguientes: Kantorowicz (1985), Giesey (1987), Cannadine y Price (1987), De Heusch (1987), Bloch, M. (1988).

24. Algunos trabajos interesantes al respecto son los de Gentile, E. (1994), Lacroix, B. y Lagroye, J. (1992), Edelman, M. (1964).

25. Eduardo Galeano menciona que Kenneth Lay, el "gran jefe" de Enron, (empresa ya finada, principal asesora del gobierno y la que financió las campañas de Bush hijo y de la mayoría de los senadores, responsable de un fraude contable multimillonario) solía decir: «Creo en Dios y creo en el mercado». Otro de sus mandamases tenía un lema parecido: «Nosotros estamos del lado de los ángeles» (El País, 28-8-2002).

26. Manuel Vicent, en El País (5-11-2000) acierta al agrupar a los asesinos de ETA en la categoría general de los "sacerdotes de la daga" y expone lacónicamente la pulsión sacrificial que les anima a todos estos ascetas fanáticos (servidores del templo, *Fanum*): "...muy cerca del ara sagrada se mueven unos adoradores frenéticos que tratan de imponer a los gentiles las leyes de ese dios a sangre y fuego. Se les suele llamar guerreros, pero en realidad son sacerdotes de la daga. La violencia es su liturgia. Sus atentados con víctimas mortales equivalen a los sacrificios con los que las antiguas deidades recababan carne humana". Y Joseba Zulaika, que creemos que yerra al buscar el origen de la violencia etarra en la ascendencia católica, recurriendo al pseudoargumento de la "transferencia de sacralidad", acierta sin embargo al describir la esencia sacramental que encierra la *bizitka jocatu* (jugarse la vida). Según

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:02 Página 106

la formación en unas técnicas y la adquisición de unos saberes, que pueden tener mayor o menor aplicabilidad efectiva, son requisito ineludible, pero nunca suficiente, porque lo esencial es que demuestren, ante el grupo que les elegirá, o les seguirá, o ante el cónclave o círculo de iniciados que les cooptará, que están en posesión de algún tipo de maestría, gracia o genio, que son todas virtudes no propiamente técnicas, pero que son la condición última y decisiva que confirma o autoriza a unos aspirantes y desacredita al resto. Esta maestría, gracia, genio, carisma, maná, baraka[27], etc., es un don que se figura siempre misterioso, pues, a pesar de todo, nunca se sabe por qué se manifiesta –es atribuido– en unas personas y no en otras[28].

Max Weber distingue la educación carismática de la educación eminentemente técnica. Según él, la educación carismática se halla presente sólo en contextos de presencia dominante o significativa de autoridad carismática. Esta educación, más que transmitir conocimientos y habilidades, tenía por función esencial probar en cuales de los aspirantes estaban presentes las virtudes carismáticas. En tales contextos, la superación de las pruebas es tenida como testimonio de que el don carismático está en la persona. Pero distinguía nítidamente de esta formación carismática la educación técnica para la burocracia, que alcanza su máximo desarrollo en paralelo al desarrollo de la burocracia en los estados modernos. En estos casos entiende Weber que la educación busca ante todo la transmisión de la cualificación profesional –atributos puramente técnicos– que requiere el burocratismo y es por tanto una educación para la especialización técnica, desprovista de cualquier otra dimensión mágica, misteriosa o impredecible. Pero esta distinción, cuando menos si se la plantea como dicotomía, es problemática: es innegable que la educación en contextos burocráticos ha adquirido un desarrollo espectacular porque prepara justamente a técnicos, pero éstos, en tanto que tales,

él, el activista desconfía de la palabra del político y necesita algo más, o algo distinto y elemental, que no pueda prestarse a la ambigüedad o la farsa: la disposición a matar y a morir por las propias ideas (Zulaika, 1990: 334).

27. La baraka, de tanta importancia en el mundo bereber ha sido bien estudiada por Geertz, que se detiene, precisamente, a relatarnos los conflictos en el Marruecos histórico entre quienes han postulado un criterio genealógico de transmisión de la baraka frente a los que defendieron su modalidad carismática (1994: 63-67).

28. Sahlins establece una comparación de los "perfiles personales" del gran hombre de las culturas melanesias y los jefes polinesios que ilustra la doble caracterización que proponemos (Sahlins, 1979: 270 y sig.).

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:02 Página 107

no son nunca los mediadores[29], los gobernantes, sino que, a pesar de la alta cualificación y elevado prestigio de que puedan gozar, son fundamentalmente servidores de los gobernantes, de los genuinos mediadores, quienes, a menudo, tienen la misma cualificación técnica que ellos. Pero estos últimos se diferencian de la generalidad del círculo de los técnicos de los que proceden en que han sabido hacer ver que poseían esas otras dotes no técnicas, misteriosas, que les diferencia a ojos de sus clientelas como técnicos cualitativamente distintos, don que les legitima a ejercer la mediación, es decir, a postularse para mandatarios. Ninguna estructura de dominio burocrática, ni pública ni privada (obviemos aquí lo problemático de la distinción público-privado), ni aún las que han llevado hasta sus últimas consecuencias la especialización técnica y el seccionamiento de las competencias, está capitaneada por el técnico de más alta puntuación: en todos los casos nos encontramos que a un determinado nivel la jerarquía deja de ser técnica para ser de otro tipo.

En definitiva, la mediación no puede ser nunca algo exclusivamente técnico, porque, como ya explicamos, lo sagrado entraña siempre algún tipo de misterio, que no puede ser aprehendido sólo ni principalmente con recursos técnicos, sino con otros recursos capaces de invocar más la intuición, la empatía, el "sexto sentido" o lo esotérico. Por eso, cualquier adiestramiento deja siempre algún espacio, mayor o menor, a una componente no técnica: un ámbito para lo esotérico, o para descubrir la gracia, o para probar la vocación, o la profesión. La formación moderna para el especialismo no ha perdido esa otra dimensión de prueba: los contenidos que se imparten desde la escuela a la universidad y los exámenes que prueban que se han incorporado son, en alguna medida, contenidos que se ofrecen para probar o comprobar la disposición a someterse de los novicios a la autoridad de la organización. El aparato educativo premia más a quien más se le somete, a quien se le muestra más dócil superando –más que incorporando– pruebas –exámenes– cuyo contenido tiene demasiadas veces poca relación con el ejercicio

29. Cosa distinta es que los mediadores se presenten no como técnicos, sino como tecnócratas. Esto no es sino otro giro hacia lo esotérico, esta vez el esoterismo de las cifras ininteligibles. Sólo inteligible, si hay que creer a los tecnócratas, por la vanguardia lúcida en la que están y que cuida de los equilibrios macroeconómicos para que el Progreso no se tuerza o arruine.

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:02 Página 108

profesional que se promete. Esta es ya una lógica no técnica, sino de sometimiento: El alumno no debe buscar el sentido de esos contenidos, su aplicabilidad, su pertinencia; debe simplemente aceptar que el sentido, que para él es oscuro, lo tienen las autoridades educativas, a las que autoriza con su actitud sumisa. La institución educativa segrega así, postergando, expulsando a los que no superan las pruebas e integrando con premios a los que sí. Es la garantía de que las futuras autoridades serán sus más dóciles criaturas, las que fueron cabalmente configuradas por el molde institucional.

En unos casos, la superación de las pruebas que implica la formación acredita definitivamente, vitalicia (sacerdocio) o temporalmente (representantes democráticos); en otros casos, la necesidad de corroboración en las virtudes para la mediación es permanente o nunca es del todo segura, como es el caso de los magos, o de los empresarios y ejecutivos. Estos agentes del mundo de los negocios no son sólo propietarios de capital o técnicos, sino que han de demostrar permanentemente que siguen siendo capaces de "crear riqueza"[30] para que se les considere como tales; o los intelectuales, que no lo son sólo por ser doctores, pues hay quienes lo son sin ser doctores y otros que no lo son aun ostentando el título. En otros casos no hay ni siquiera títulos acreditativos, como es el caso de los artistas, en los que el "genio" se manifiesta misteriosamente y va y viene sin que pueda controlárselo.

Es coherente con todo esto otra característica notable, presente siempre, aunque en grado variable, en toda formación de la que se prevé que podrá salir algún tipo de mediación: la componente vocacional y la entrega ascética, que no son tanto actitudes religiosas como actitudes para con lo sagrado. El ascetismo puede definirse como aquella actitud que nace de lo íntimo, como un llamamiento vocacional, y busca con pasión, hasta convertirse en el motivo orientador de la vida del individuo, algún fin trascendente, que es, por lo general, una vivencia más intensa, apasionada e integral de la sacralidad vigente. El asceta convierte todo acto de su vida en una ofrenda a su sacralidad, pero haciéndolo arrastrado por un entusiasmo

30. Para una crítica de la noción creacionista de riqueza pueden consultarse dos obras que, aunque tratan otras cuestiones, se detienen a cuestionar este constructo ideológico fundamental de la modernidad, pues es la clave sobre la que se sostiene la sacralidad del mercado: Arendt (1996) y Naredo (1995).

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:02 Página 109

íntimo y amoroso, que lo diferencia y destaca del círculo social del que procede, convirtiéndolo en un virtuoso, en un adelantado, un héroe, un santo, un revolucionario convencido, un ejecutivo excepcional, un hombre de Estado (no simplemente un político), un pensador preclaro (no simplemente un intelectual), un genio (no simplemente un artista).

Todos estos virtuosos tienen más que dar a las sacralidades dominantes en sus respectivos medios de lo que pueden dar los demás, porque está despierta en ellos una "llama de amor viva", sentimiento no específicamente religioso, sino experiencia íntima de lo trascendente, que como tal experiencia es común en sus respectivos mundos, pero que a ellos les arrastra de una manera encendida, entusiasta, apasionada[31]. Esa capacidad de entrega suplementaria, que nace de su pasión, lleva a estos "convencidos de la idea" a adquirir un prestigio suplementario y a destacar desde el principio en los complejos y dilatados procesos formativos o carreras profesionales donde se les prepara y donde se busca precisamente despertar, cultivar y probar esas virtudes. Pero el auténtico asceta, que lo es porque demostrará en los momentos decisivos estar dispuesto a dar más de sí, hasta entregar literalmente su vida, no busca prioritariamente el prestigio, no se mueve por él; busca simplemente saciar una sed de algo que no es nunca humano o social, aunque puede ser la humanidad hipostasiada.

Estamos dispuestos a reconocer prontamente el ascetismo en todos los que se retiran del "mundanal ruido" y sobre todo en quienes renuncian a los honores, los cargos y a las lisonjas de este mundo, porque buscan algo que los demás no pueden ofrecerles, algo que no es de este mundo, o que no está en el presente o que no posee nadie en concreto por ser puramente abstracto. Estamos dispuestos por eso a reconocer el ascetismo en los anacoretas, los santos, los derviches y todas las especies de iluminados de Dios. Y si acaso, creemos

31. En el seno de la iglesia católica han emergido, especialmente después del Concilio Vaticano II tendencias que abogan por una renuncia personal al lujo y las comodidades y a favor de una opción por los pobres, que implique compartir con ellos, en el convencimiento de que ellos encarnan lo más genuino del mensaje evangélico de Cristo. Son tendencias que han encontrado serios obstáculos fuera y dentro de la propia jerarquía eclesiástica. No son tampoco una novedad absoluta en la dilatada historia de la institución eclesial, pues los movimientos internos en pro de la recuperación del mensaje evangélico (entendido en esencia como opción radical por los más humildes) se han sucedido desde los primeros siglos. Aquellos que alcanzaron pujanza, hasta amenazar el orden eclesial establecido, fueron sofocados truculentamente.

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:02 Página 110

encontrar también ese sentimiento intelectivo o intelección sensorial en los revolucionarios que han hecho de la renuncia su norma suprema, su profesión de fe, despreciando también, por supuesto, todo cargo y jerarquía. Refiere Michels, en un capítulo que titula "El postulado del renunciamiento", el caso de los *narodniki*, los revolucionarios rusos crecidos en la abundancia de la burguesía que lo abandonaban todo para ir a vivir como los más pobres de los siervos campesinos ( ). Toda la izquierda occidental ha mantenido siempre un respeto especial por estos héroes que son capaces de darlo todo e ir a vivir en la sencillez y autenticidad del pueblo, porque ese es, para ellos, el lugar donde se halla más cerca lo sagrado, como para el anacoreta era el monte escarpado o el desierto árido:

> "El autorrenunciamiento, el sacrificio, el repudio de todas las formas de existencia burguesa: he aquí las condiciones esenciales del líder laborista durante la larga historia de la revolución rusa [y no sólo]. En 1871 Netchajeff escribió su famoso catecismo revolucionario, donde enunciaba el principio según el cual el verdadero revolucionario debe ser un hombre "consagrado a la causa". Leemos en el primer párrafo: «no tiene intereses ni cuestiones personales, ni sentimientos, ni vínculos, ni propiedad, ni siquiera nombre. Todo en él es absorbido por un único interés exclusivo, una idea, una pasión: la revolución» (Le catechisme Révolutionnaire). De esta manera la meta era llegar a enterrar completamente la existencia burguesa anterior. Aun más importante que esta ilusoria mortificación íntima era la mortificación externa o ambiental que, entre los socialistas rusos llegó a constituir el substrato de sus actividades, y que Bakunin describe como «la inmersión completa en la vida del pueblo»... Los apóstoles de la revolución, que en numerosos casos eran de cuna ilustre, tenían que llegar a esta supresión, de acuerdo con la costumbre establecida, viviendo entre el pueblo..., confundiéndose con ellos. Esta era la teoría de los narodniki o «populistas» y sus consecuencias prácticas eran sobrellevadas con máximo heroísmo. Los hombres de ciencia, los maestros, los nobles, las jóvenes estudiantes judías... abandonaron su posición social, se despidieron del bienestar intelectual de las ciudades, renunciaron a sus estudios... y se retiraron a aldeas distantes... se esforzaron por adquirir el conocimiento más íntimo del pueblo común; ganar su confianza, y mientras seguían teniendo presente el gran propósito revolucionario, asesoraban al pueblo en las condiciones más diversas de sus vidas" (Michels, 1991: 132-133).

En el estudio que realizamos de la estructura de dominación de Marinaleda recogíamos un texto de su representante (mediador),

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:02 Página 111

elaborado como documento interno para su sindicato, que se incardina en esta misma tradición y obedece a la misma lógica:

> "Nunca es poca la disciplina: que en la clase obrera debe caminar hacia la autodisciplina, hacia el convencimiento en cada uno de cada cosa que hacemos y la razón por la que lo hacemos. La disciplina proletaria es, sobre todo, compromiso, cada vez más radical y más firme de cada obrero con su clase. Es el convencimiento cada vez mayor de que cada uno de nosotros ha de ser un trabajador incansable por la libertad, el derecho y una sociedad sin clases, y que, por tanto, debemos realizar los trabajos que hagan posible este objetivo sin regatear ningún esfuerzo. La disciplina es el termómetro que pone de manifiesto el grado de nuestra conciencia de clase, porque es en las tareas prácticas (...) donde se mide el compromiso real que tenemos con el pueblo. Hay compañeros que hacen compromisos con las palabras, pero luego esos compromisos no los convierten en hechos, y esto ocurre simplemente porque les falta la disciplina necesaria. La disciplina es el puente que une teoría y práctica y, sobre todo, quien pone al descubierto el verdadero talante de un revolucionario, porque la disciplina no es más que el compromiso hecho práctica. En estos momentos los compromisos y las tareas que todos y cada uno han de realizar se discuten y deciden en Asamblea, a la que debemos dar cuenta de la labor realizada. Este es el método de decidir que hemos considerado mejor. La Asamblea es la clase obrera que decide. Sus acuerdos han de ser, por tanto, mandatos sagrados para todos y cada uno de nosotros [...] es el único método práctico de respetar a nuestra clase y de avance hacia el socialismo" (Talego, 1996: 225).

El parentesco de estos "apóstoles de la idea", ateos por lo general y los "iluminados de Dios", no está, hemos de reiterarlo, en la ascendencia e influencia de la mentalidad y los hábitos religiosos sobre los revolucionarios ateos, sino en la pasión y entusiasmo con que unos y otros se entregan a un fin sagrado[33]. Es llamativo también

33. S. Giner alude a la "conversión ecológica" que experimentan aquellos ambientalistas que están dispuestos a actuar, con gran esfuerzo personal, de manera ambientalmente correcta. Como toda conversión, ésta arranca también de un momento epifánico, a menudo definitivo, que troquela la experiencia y la sensibilidad de quien lo vive, conduciéndole a un cambio radical en su manera de evaluar el mundo y a la emergencia de unas cualidades de percepción distintivas (Giner, 2003: 196). Esta componente, primariamente no intelectual, sino emocional y experiencial (lo que James llamaba "conocimiento asimilado") impregnará en adelante las maneras de percibir el entorno. Lo que percibe y lo que siente un ambientalista al contemplar un paisaje tiene poco en común con lo que percibe ante el mismo paisaje quien no es poseedor de esa experiencia. Aquel experimenta ante un paisaje preservado, frondoso y floreciente sensaciones que trascienden y propician en él una inmersión integral en lo numinoso, que es la vivencia de lo sagrado. Pero el mismo orden argumental puede sostenerse para quien pueda ser definido ante todo como nacionalista, o como profesante de cualquier religión, o de cualquiera otras sensibilidades. La mística y la ascética no son más que dos vertientes especialmente acentuadas de sentir y vivir estas experiencias. Las vulgarizaciones racionalistas dominantes, con su unimensionalidad en la concepción humana, han soslayado estas dimensiones, que son necesarias sin embargo para entender las maneras de interpretar y de posicionarse los sujetos sociales en el mundo. Pues que el ser humano no es sólo un ser racional.

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:02 Página 112

que, tanto unos como otros, son objeto de respeto, admiración e incluso veneración como sabios y seres ejemplares en sus respectivos círculos de influencia. Por eso que se busque su consejo en las situaciones críticas, tomándose su palabra como testimonio de sapiencia, como un verbo que trae consigo algo de lo absoluto insondable, porque quien lo pronuncia está más cerca de eso. Su auténtica vocación sin embargo es el retiro, y es por eso por lo que les respetan quienes les admiran. Y es por eso también que les consienten quienes pertenecen a la otra gran estirpe de los ascetas, los que tienen por vocación pastorear el rebaño. Porque no hay que llamarse a engaño: a quienes alcanzan las más altas responsabilidades, hasta ser investidos como sumos sacerdotes, mandatarios, superiores de órdenes religiosas o iglesias, líderes de partidos, caudillos de agrupaciones guerreras y en general, todos aquellos que alcanzan el mando en los contextos donde rige la idea de que el auténtico mediador debe ser descubierto, se les atribuye también, aunque de otra manera, ese don de estar más cerca, de ser capaces de vislumbrar más cabalmente lo sagrado. Y es lo normal que sea así en verdad, aunque no lo parezca a cierta distancia. Por ejemplo, si nos fijamos en los mandatarios de algunos de las más importantes estructuras de mediación en Occidente, como jefes de Estado, presidentes de corporaciones empresariales, líderes de partidos, etc., nos parece ver en muchos de ellos algo muy alejado de esa "entrega extracotidiana" de que hablaba Weber para referirse al asceta[34]. Ciertamente, tales cargos exigen de quienes los ostentan mucho de escenificación cínica, por ejemplo para hacer creer que todo se hace en bien del pueblo: no es verdad, por ejemplo, que el mandatario democrático lo haga todo por el "pueblo", o incluso puede no creer en algo como el "pueblo", pero el puesto que ocupa es para él, probablemente, el sitio más cercano a la Gloria, y es por Ella que lo ha dado todo, como genuino asceta en pos de la Inmortalidad. Las organizaciones complejas cobran muy caro a aquellos de entre sus criaturas a quienes entregan las posiciones más honorables. Es muy común que los cargos de máxima responsabilidad sean para quienes los

34. Weber realiza una descripción de las notas definitorias del ascetismo que alcanza la calidad de virtuosa, aunque considerando siempre al ascetismo como algo propio de mundos religiosos (Weber, 1993: 427).

ostentan, no un fin en sí mismo, sino un medio para algo que está más allá. Una carrera de obstáculos, dificultades, sinsabores, trampas, riesgos y pruebas de todas las naturalezas esperan a los que aspiran a las más altas dignidades, y sólo los que demuestren en demasía voluntad de hierro, sagacidad, astucia, perseverancia y un desvelo incansable llegarán a conseguirlo[35]. Pero dar todo eso no está al alcance más que de aquellos que se entregan en cuerpo y alma a ese fin, es decir, los auténticos ascetas, solo que no se trata en este caso de ascetas que se retiran del mundo sino de los que se entregan apasionadamente a una misión en el mundo.

Por eso nos reafirmamos en llamar a los mandatarios, en general, mediadores: lo son porque así se les considera, porque ellos lo predican y, además, porque, aunque no sea lo que predican, les anima en lo más íntimo la búsqueda de alguna trascendencia. El cinismo del representante se sitúa siempre sobre un fondo íntimo de autenticidad, dejándolo a salvo, sin el cual, probablemente, la propia escenificación cínica resultaría impostada y carente de la fuerza de persuasión que no puede faltar a quienes en verdad ostentan el poder. Maquiavelo comprendía esto y supo plasmarlo magistralmente en *El Príncipe*, breviario magistral de cinismo para todos los que ansían poseer cualquiera de las especies de autoridad.

35. Bailey describe bien a ese personaje hábil en las tretas, despiadado con sus rivales, despreocupado y farsante con sus seguidores (Bailey. 1990). Nos lo presenta, no obstante, como un ambicioso en pos de ventajas personales y no capta ese fondo auténtico que empuja a todos los líderes "pura sangre". Un fondo de autenticidad que no es por eso menos peligroso, sino que es justamente eso lo peligroso, porque como todo verdadero asceta, estará dispuesto, llegado el caso, a sacrificar lo concreto y a las personas concretas en aras de la eternidad y la trascendencia. Es esto lo que marca la diferencia real entre el asceta que se retira del mundo y el que despliega su misión en el mundo: el primero sólo podrá consumirse él en la pira sagrada; el segundo, si las circunstancias lo requieren, llevará a sus dominados al sacrificio, consintiendo todo el dolor de los suyos y extasiado en el convencimiento de que lo hace para salvarlos.

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:02 Página 114

Referencias bibliográficas

Arendt, H. (1996) *La condición humana*. Barcelona: Paidós.
Bailey, F. G. (1990) *Statagems and spoils. A social anthropology of politics*. Oxford: Blackwell.
Bergson, H. (1982) *La energía espiritual*. Madrid: Espasa Calpe.
Bloch, M. (1988) *Los reyes taumaturgos*. México: FCE.
Bourdieu, P. (1988) "La delegación o el fetichismo político". En: *Cosas Dichas*. Buenos Aires: Gedisa.
Cannadine, D. y Price, S. (comp.) (1987) *Ritual of royalty. Power and ceremonial in traditional societies*. Cambridge University Press.
De Heusch, L. (1987) *Essais sur la royauté sacrée*. Bruselas: Université Libre.
Edelman, M. (1964) *The symbolic uses of politics*. University of Illinois Press.
Evans-Pritchard, E. E. y Fortes, M. (1976) *African political systems*. Oxford: Oxford University Press.
Firth, R. (1981) *Essays on social organization and values.* London: Athlone Press.
Geertz, C. (1994) *Observando el Islam: el desarrollo religioso en Marruecos e Indonesia.* Barcelona: Paidós.
Gentile, E. (1994) *Il culto del Littorio*. Bari.
Giesey, R. E. (1987) *Cérémonial et puissance souveraine. France, XVe-XVIIe siècles*. Paris: Armand Colin.
Giner, S. (2003) *Carisma y razón. La estructura moral de la sociedad moderna.* Madrid: Alianza.
Kantorowicz, E. H. (1985) *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval.* Madrid: Alianza.
Lacroix, B. y Lagroye, J. (1992) *Le président de la République. Usages et gèneses d'une institution.* Paris : Presses de la FNSP.
Lisón, C. (1991) *La imagen del rey: monarquía, realeza y poder ritual en la Casa de los Austrias.* Madrid: Espasa-Calpe.
Michels, R. (1991) *Los partidos políticos: un estudio sociológico de las tendencias oligárquicas de la democracia moderna.* Buenos Aires: Amorrortu.

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:02 Página 115

Naredo, J. M. (1995) *La economía en evolución: historia y perspectivas de las categorías básicas del pensamiento económico.* Madrid: Siglo XXI.

Nietzsche, F. (1993) *El anticristo: maldición sobre el cristianismo.* Madrid: Alianza.

Otto, R. (1994) *Lo santo. Lo irracional y lo racional en la idea de Dios.* Alianza: Madrid.

Rappaport, R. (2001) *Ritual y religión en la formación de la humanidad.* Cambridge: Cambridge University Press.

Russell, B. (1999) *Historia de la filosofía occidental.* Madrid: Espasa-Calpe.

Sahlins, M. (1979) *Economía de la Edad de Piedra.* Madrid: Akal.

Service, E. (1990) *Los orígenes del Estado y de la civilización: el proceso de la evolución cultural.* Madrid: Alianza.

Talego, F. (1996) *Cultura jornalera, poder popular y liderazgo mesiánico. Antropología política de Marinaleda.* Sevilla: Fundación Blas Infante/Universidad de Sevilla.

Turner, V. (1988) *El proceso ritual: estructura y antiestructura.* Madrid: Taurus.

Weber, M. (1993) *Economía y sociedad*. México: FCE.

Wolf, E. R. (1999) *Envisioning power. Ideologies of dominance and crisis.* London, Berkeley y Los Ángeles: University of California Press.

Zulaika, (1990) *Violencia vasca: metáfora y sacramento*. Madrid: Nerea.

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:02 Página 116

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:02 Página 117

Parte III:

Nuevas miradas sobre los movimientos contemporáneos

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:02 Página 118

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:02 Página 119

*Nunca ha existido Occidente ó la democracia emerge de los espacios intermedios**
David Graeber

Lo que sigue es en gran medida producto de mi propia experiencia en el movimiento por una globalización alternativa, donde el asunto de la democracia ha sido un elemento central de debate. Los anarquistas en Europa o Norteamérica y las organizaciones indígenas del Sur se han encontrado atascados con discusiones extraordinariamente similares: ¿Es la "democracia" un concepto inherentemente occidental? ¿Hace referencia a una forma de gobernanza (un modo de auto-organización comunal) o a una forma de gobierno (una manera particular de organizar el aparato del Estado)? ¿Implica la democracia necesariamente el gobierno de la mayoría? ¿Es la democracia representativa una auténtica democracia? ¿Está el término permanentemente empañado por sus orígenes en Atenas, una sociedad militarista, esclavista y fundada en la represión sistemática de las mujeres? ¿O tiene alguna conexión real lo que hoy llamamos "democracia" con la democracia ateniense? ¿Es posible para aquellos que tratan de desarrollar formas de democracia directa descentralizadas basadas en el consenso, reclamar el término? De ser así, ¿cómo convencer a la mayoría de la población de que la "democracia" no tiene nada que ver con la elección de representantes? De no ser así, si, en cambio, aceptamos la definición estándar y preferimos hablar de democracia directa para referirnos a algo más, ¿cómo podemos afirmar que estamos contra la democracia, un término que tiene aparejadas universalmente tantas ideas positivas?

Esto son discusiones sobre palabras, más que discusiones sobre prácticas. Existe, de hecho, una mayor convergencia en relación a las prácticas; especialmente entre los sectores más radicales del movimiento. Tanto si uno está hablando con miembros de las comunidades zapatistas de Chiapas, piqueteros desempleados de Argentina, okupas holandeses o activistas contra los desahucios en los barrios negros de Sudáfrica, casi todos coinciden en la importancia de las estructuras horizontales en lugar de verticales; la necesidad de

* Traducción de Beltrán Roca Martínez.

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:02 Página 120

iniciativas para rebelarse desde grupos relativamente pequeños, autónomos y auto-organizados en lugar de transmisiones descendentes a través de una cadena de mando, el rechazo a las estructuras permanentes llamadas de liderazgo, y la necesidad de mantener algún tipo de mecanismo para asegurarse de que las voces de aquellos que normalmente se encuentran marginados o excluidos de los procedimientos participativos sean oídas –como los "facilitadores" norteamericanos, los comités de mujeres y jóvenes del estilo zapatista o cualquier otra de las infinitas posibilidades. Algunos de los conflictos más agrios del pasado, por ejemplo, entre los partidarios del voto por mayoría y los partidarios del consenso, se han resuelto en buena medida, o, mejor dicho, parecen cada vez más irrelevantes, en la medida en que cada vez más movimientos sociales emplean el consenso total entre grupos pequeños y adoptan varias formas de "consenso modificado" para grandes coaliciones. Algo está emergiendo. El problema es cómo denominarlo. Muchos de los conceptos clave del movimiento (auto-organización, asociación voluntaria, ayuda mutua, negación del poder estatal, etc.) provienen de la tradición anarquista; sin embargo, muchos de los que defienden estas ideas se muestran reticentes o completamente reacios a llamarse a sí mismos "anarquistas". Lo mismo ocurre con la democracia. Mi propia perspectiva ha sido normalmente de utilizar abiertamente ambos términos, para argumentar que anarquismo y democracia son –o deberían ser– en gran medida idénticos, pero como digo, no hay consenso en este asunto, ni siquiera una visión mayoritaria.

Me da la impresión de que son cuestiones tácticas, políticas más que nada. La palabra "democracia" ha tenido múltiples significados a lo largo de la historia. Cuando se acuñó, hacía referencia a un sistema en el que los ciudadanos de una comunidad tomaban decisiones con la misma capacidad de voto en asambleas colectivas. La mayor parte de su historia, ésta significó desorden, motines, linchamientos y violencia entre facciones (de hecho, la palabra tenía las mismas connotaciones que la palabra "anarquía" en la actualidad). Sólo recientemente se ha identificado con un sistema en el que los ciudadanos de un Estado eligen a sus representantes para que ejerzan el poder estatal en su nombre. Está claro que no hay una esencia verdadera de la

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:02 Página 121

democracia que encontrar aquí. Lo único que todos estos significados tienen en común es, quizás, que todos implican en cierto sentido que los asuntos políticos que generalmente conciernen a una reducida élite se amplían a todo el mundo, y que esto es algo muy bueno o muy malo[36]. En ambos casos, la palabra ha estado tan cargada moralmente que escribir una historia de la democracia desapasionada y desinteresada es casi una contradicción en sí mismo. La mayoría de los autores que pretenden mantener un halo de desinterés, tratan de evitar el término. Aquellos que realizan generalizaciones sobre la democracia tienen inevitablemente sus motivaciones particulares.

Por supuesto, yo las tengo. Por eso he creído justo explicar mis motivaciones al lector desde el principio. Creo que existe una razón por la que la palabra "democracia", independientemente de cuántos tiranos y demagogos abusen de ella, aún conserva ese tenaz aclamo popular. La mayoría de la gente todavía identifica democracia con cierta noción de gestión colectiva de los propios asuntos por parte de la gente corriente. Esto ya parecía ser así en el siglo XIX y por esa razón los políticos de la época, que en un principio rechazaron el término, empezaron con reticencias a utilizarlo y a presentarse a sí mismos como "demócratas" –y gradualmente a remendar una historia en la que se representaban a sí mismos como herederos de una tradición que se remontaba a la antigua Atenas. Voy a asumir –por ninguna razón en particular o ninguna razón académica particular, puesto que esto no son cuestiones académicas sino morales y políticas– que la historia de la "democracia" debe ser tratada como algo más que la historia de la palabra "democracia". Si la democracia es simplemente un asunto de comunidades que gestionan sus propios asuntos a través de un proceso abierto e igualitario de discusión pública, no hay razón para que formas igualitarias de toma de decisión de las comunidades rurales en África o Brasil no deban ser al menos tan dignas del nombre que los sistemas constitucionales que en la actualidad gobiernan a la mayoría de los Estados-nación.

De este modo, propondré una serie de argumentos relacionados, y quizás la mejor forma de hacerlo sea presentarlos ya:

36. De hecho, el argumento de Riancere de que la democracia es un asunto de los excluidos del orden oficial de asignación de derechos y recursos, irrumpiendo y demandando una voz, tiene cierto sentido histórico.

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:02 Página 122

1) Casi todo el que escribe sobre el tema asume que la "democracia" es un concepto "occidental" que comienza en la antigua Atenas, y que lo que los políticos de los siglos XVIII y XIX rescataron en Europa Occidental y América del Norte era esencialmente la misma cosa. La democracia es vista, por tanto, como algo cuyo hábitat natural es Europa Occidental y sus colonias anglófonas y francófonas. Ninguna de estas asunciones está justificada. "Civilización occidental" es un concepto particularmente incoherente pero si hace referencia a algo, es a una tradición intelectual. Y esta tradición intelectual es tan hostil hacia cualquier cosa que podíamos reconocer como democracia, como la India, la China o la Mesoamericana.

2) Las prácticas democráticas –procesos de toma de decisión igualitarios– tienen lugar, sin embargo, en todas partes, y no son característicos de ninguna "civilización", cultura o tradición dada. Tienden a brotar allí donde la vida humana transcurre fuera de estructuras sistemáticas de coerción.

3) El "ideal democrático" tiende a emerger cuando, bajo ciertas circunstancias históricas, intelectuales y políticas, generalmente navegando en uno u otro sentido entre los Estados y los movimientos y prácticas populares, se cuestionan las propias tradiciones –siempre en diálogo con otras– tirando de casos pasados y presentes de práctica democrática para argumentar que su tradición tiene una base fundamental de democracia. Denomino a esos momentos de "refundación democrática". En relación a las tradiciones intelectuales, ellas son también momentos de recuperación, en las que ideales e instituciones que son frecuentemente el producto de formas increíblemente complejas de interacción entre gentes de muy diversas historias y tradiciones, aparecen representadas como emergiendo a partir de la lógica de esa misma tradición intelectual. A lo largo de los siglos XIX y XX especialmente, esos momentos ocurrieron no sólo en Europa sino en casi todas partes.

4) El hecho de que este ideal está siempre fundado en (por lo menos en parte) tradiciones inventadas no significa que no sea auténtico o legítimo, o por lo menos, menos auténtico o legítimo que otros. La contradicción es, sin embargo, que este ideal estaba basado siempre en el sueño imposible de casar los procedimientos o prácticas demo-

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:02 Página 123

cráticas con los mecanismos coercitivos del Estado. El resultado no son "Democracias" en un sentido significativo, sino Repúblicas con unos pocos, normalmente muy limitados, principios democráticos.

5) Lo que estamos viviendo hoy no es una crisis de la democracia sino una crisis del Estado. En los últimos años ha habido un resurgimiento masivo del interés en las prácticas y procedimientos democráticos dentro de los movimientos sociales globales, pero esto ha tenido lugar casi por completo al margen de los marcos estatales. El futuro de la democracia reside, precisamente, en esta área.

Voy a proceder a tratar de manera aproximada estos argumentos en el orden que los he expuesto. Comenzaré con la curiosa idea de que la democracia es de alguna manera un "concepto occidental".

Parte I: De la incoherencia de la noción de "tradición occidental"

Empezaré con un blanco relativamente fácil: el famoso ensayo de Samuel P. Huntington sobre el "choque de civilizaciones". Huntington es profesor de Relaciones Internacionales de Harvard, un intelectual clásico de la Guerra Fría muy apreciado por los *think tanks* de derecha. En 1993 publicó un ensayo que venía a decir que ahora que la Guerra Fría había terminado, los conflictos globales tenderían a centrarse inevitablemente en choques entre antiguas tradiciones culturales. El argumento destacó por promover cierta noción de humildad cultural. Basado en el trabajo de Arnold Toynbee, rogó a los occidentales a que comprendieran que la suya era tan sólo una civilización entre otras, que sus valores no pueden de ninguna manera ser considerados universales. La democracia en particular, según él, es una idea propiamente occidental y Occidente, por tanto, debería abandonar sus esfuerzos por imponerla en el resto del mundo.

> En un nivel superficial, gran parte de la cultura occidental ha impregnado al resto del mundo. En un nivel más profundo, sin embargo, los conceptos occidentales difieren fundamentalmente de aquellos prevalecientes en otras civilizaciones. Las ideas occidentales de individualismo, liberalismo, constitucionalismo, derechos humanos, igualdad, libertad, el imperio de la ley, democracia, libre mercado, separación entre

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:02 Página 124

> Iglesia y Estado, suelen tener poca resonancia en las culturas islámica, confuciana, japonesa, hindú, budista u ortodoxa. Los esfuerzos occidentales para propagar dichas ideas producen, en cambio, una reacción contra el "imperialismo de los derechos humanos" y la reafirmación de los valores indígenas, como se puede ver en el apoyo al fundamentalismo religioso por las generaciones más jóvenes en las culturas no occidentales. La misma noción de que existe una "civilización universal" es una idea occidental, directamente enfrentada con el particularismo de la mayoría de las sociedades asiáticas y su énfasis en lo que distingue a un pueblo de otro (Huntington, 1993:120).

Esta lista de conceptos occidentales es fascinante se mire por donde se mire. Si se toma literalmente, por ejemplo, significaría que "occidente" sólo tomó algún tipo de forma reconocible en los siglos XIX o XX, puesto que en cualquier de los siglos anteriores una mayoría abrumadora de los "occidentales" hubiera rechazado exactamente todos esos principios sin dudarlo –en caso de haber sido capaces incluso de imaginarlos. Uno puede, si quiere, indagar en los últimos dos o tres mil años en diferentes partes de Europa y encontrar antecedentes convincentes de la mayoría de ellos. Muchos lo han intentado. La Atenas del siglo V suele proporcionar un valioso recurso en este sentido, siempre que queramos ignorar o al menos realizar una lectura poco profunda sobre casi todo lo que ocurrió entre el 325 A.C. y quizás el 1215 D.C., o posiblemente 1776. Este es a grandes rasgos la aproximación que adoptan la mayor parte de los textos convencionales. Aunque Huntington es algo más sutil, pues aborda Grecia y Roma como una "civilización clásica" separada, que posteriormente se escindiría en la cristiandad del Este (griega) y la del Oeste (Latina) –y posteriormente, por supuesto, el Islam. Cuando la civilización occidental comienza, es idéntica a la cristiandad latina. Tras las convulsiones de la Reforma y la Contrareforma, sin embargo, Huntington sostiene que la civilización perdió su especificidad religiosa y se transformó en algo más amplio y esencialmente secular. Los resultados, no obstante, son en gran parte los mismos que en los libros de texto convencionales, ya que Huntington también insiste en que la tradición occidental era desde el principio "mucho más" la heredera de las ideas de la civilización clásica que sus rivales islámica y ortodoxa.

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:02 Página 125

Hay cientos de formas de atacar la posición de Huntington. Su listado de "conceptos occidentales" parece especialmente arbitrario. Cualquier otro número de conceptos puede haber flotado a la deriva en Europa occidental a lo largo de los años, y muchos mucho más aceptados ¿Por qué elegir esta lista en lugar de otra? ¿Cuáles son los criterios que ha seguido? Está claro que el propósito inmediato de Huntington era demostrar que muchas ideas ampliamente aceptadas en Europa occidental y Norteamérica pueden ser percibidas con suspicacia en otros lugares. Pero incluso sobre esta base, ¿no podría uno igualmente elaborar una lista completamente diferente, es decir, sostener que la "cultura occidental" está basada en la ciencia, el industrialismo, la racionalidad burocrática, el nacionalismo, las teorías raciales y una pulsión inacabable por la expansión geográfica, y posteriormente señalar que la culminación de la cultura occidental fue el Tercer Reich? (De hecho, algunos críticos radicales de occidente defenderían precisamente esta idea). Y en otros contextos (1996) Huntington insiste en reproducir una lista similar.

Me da la impresión de que la única manera de comprender por qué Huntington construye la lista, es examinar cómo emplea los términos "cultura" y "civilización". De hecho, si leemos su texto con atención podemos encontrar que las expresiones "cultura occidental" y "civilización occidental" son utilizadas en gran medida de forma intercambiable. Cada civilización tiene su propia cultura. Las culturas, en cambio, parecen consistir, según Huntington, principalmente en "ideas", "conceptos" y "valores". En el caso de Occidente, estas ideas parecen ir ligadas a un tipo determinado de cristiandad, aunque en la actualidad hayan desarrollado una distribución básicamente geográfica o nacional, habiéndose enraizado en Europa occidental y sus colonias anglófonas y francófonas[37]. Las otras civilizaciones de la lista –con la excepción de Japón– no son definidas en términos geográficos sino que, según él, son aún religiones: las civilizaciones islámica, confuciana, budista, hindú y cristiana ortodoxa. Esto es bastante confuso: ¿Por qué debería Occidente haber dejado de estar definida en términos religiosos sobre 1517 (a pesar

37. Pero no aquellos que hablan español o portugués. No está claro si Huntington ha hecho juicios sobre los Boers. Huntington, un autor moderno, es demasiado delicado para mencionar la raza, pero en el fondo resulta sospechosamente similar a aquellos que parten de las clasificaciones raciales.

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:02 Página 126

del hecho de que la mayoría de los occidentales se siguen llamando a sí mismos "cristianos"), mientras que las otras continúan (a pesar del hecho de que la mayoría de los chinos, por ejemplo, no se llamarían a sí mismos "confucianos")? Presumiblemente porque Huntington para ser consecuente en este punto debería excluir de Occidente a ciertos grupos que preferiría no excluir (católicos o protestantes, judíos, deístas, filósofos seculares, etc.) o si no, ofrecer alguna razón por la que Occidente pueda consistir en una amalgama compleja de credos y filosofías mientras todas las otras civilizaciones no: a pesar del hecho de que si examinamos la historia de unidades geográficas como India o China (en contraposición a entidades construidas como hinduismo o confucionismo), encontramos precisamente una compleja amalgama de credos y filosofías.

Incluso peor, en una aclaración posterior titulada *What Makes the West Western* (Lo que hace a Occidente occidental) (1996), Huntington apunta que el "pluralismo" es una de las cualidades únicas de Occidente:

> Históricamente, la sociedad occidental ha sido pluralista. Lo distintivo de Occidente, como ha dicho Karl Deutsch, "es el auge y persistencia de diversos grupos autónomos no basados en relaciones de sangre o matrimonio". Empezando en los siglos sexto y séptimo, estos grupos incluían inicialmente monasterios, órdenes monásticas y guildas, pero posteriormente se expandieron por muchas áreas de Europa hasta incluir una gran variedad de asociaciones y sociedades (Huntington, 1996: 234).

Continúa explicando que esta diversidad incluye el pluralismo de clase (aristocracias fuertes), pluralismo social (cuerpos representativos), diversidad lingüística, etc. Todo esto fue conformando gradualmente, según Huntington, la única complejidad de la sociedad civil occidental. Podríamos recordar, por ejemplo, que China e India tuvieron durante la mayor parte de sus historias mucho más pluralismo religioso que Europa Occidental[38]; que la mayoría de las sociedades asiáticas estuvieron compuestas por una variedad mareante de órdenes monásticas, guildas, universidades, sociedades secretas y grupos profesionales y cívicos; que no ha surgido

38. No era extraño, por ejemplo, que un oficial de la corte Ming fuese taoísta en su juventud, se hiciera confuciano en su madurez y budista en su jubilación. Es difícil encontrar paralelismos en Occidente incluso hoy.

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:02 Página 127

ninguna civilización con las formas de forzar la uniformidad claramente occidentales como la guerra de exterminio contra los herejes, la Inquisición, o la caza de brujas. Pero lo más divertido es que lo que Huntington pretende con esto es convertir la marcada incoherencia de esta categoría en su rasgo definitorio. Primero describe a las civilizaciones asiáticas de tal modo que por definición no pueden ser plurales; posteriormente, si quisiéramos protestar porque aquellas personas que agrupa como "Occidente" no parecen tener ningún rasgo común –ni lengua, ni religión, ni filosofía ni modo de gobierno– Huntington podría simplemente responder que ese pluralismo es precisamente el rasgo definitorio de Occidente. Éste es un argumento perfectamente circular.

En gran medida el argumento de Huntington es típico, el orientalismo desfasado: la civilización europea es representada como inherentemente dinámica, "el Este", al menos tácitamente, como estático, atemporal y monolítico. Lo que queremos destacar realmente es que la gran incoherencia de las nociones de "cultura" y "civilización" de Huntington. La palabra "civilización" después de todo puede ser usada de dos modos distintos. Puede usarse para hacer referencia a una sociedad en la que la gente vive en ciudades, del modo en que un arqueólogo puede referirse a la "civilización del Valle del Indo". O puede significar mejora, consecución, logro cultural. Cultura tiene también mucho de doble significado. Uno puede usar el término en su sentido antropológico, como refiriéndose a estructuras de sentimiento, códigos simbólicos que los miembros de una cultura determinada absorben en el curso de su crecimiento y que informa sobre todos los aspectos de la vida cotidiana: el modo en que la gente habla, come, se casa, gesticula, hace música, etc. Utilizando la terminología de Bourdieu, podríamos llamar a esta cultura como habitus. Alternativamente, podríamos usar la palabra para referirnos a lo que se suele llamar "alta cultura": las mejores y más profundas producciones de algunos miembros de la élite artística, literaria y filosófica. La insistencia de Huntington en definir Occidente sólo por sus valiosos conceptos más destacados –como la libertad o los derechos humanos– sugiere que en cualquier caso tiene en mente el último significado. Después de todo, si "cultura" fuese definida en

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:02 Página 128

su sentido antropológico, entonces claramente los más directos herederos de la Grecia clásica no serían los ingleses y franceses contemporáneos, sino los griegos contemporáneos. Mientras que en el sistema de Huntington, los griegos contemporáneos se separaron de Occidente hace alrededor de 1500 años, en el momento en que se convirtieron a la forma "errónea" de cristianismo.

En resumen, para que la noción de "civilización" de Huntington tenga sentido, las civilizaciones deben ser concebidas básicamente como tradiciones de gente leyendo los libros de otros. Es posible decir que Napoleón o Disraeli son más descendientes de Platón y Tucidides que un pastor griego de su misma época por una sola razón: ambos eran más propensos a leer a Platón o Tucidides. La cultura occidental es un conjunto de ideas que son enseñadas en los libros escolares y debatidos en salas de conferencias, cafés o salones literarios. Si no fuese así, sería difícil imaginar cómo podríamos acabar con una civilización que empieza en la Grecia clásica, pasa a la Roma antigua, mantiene una especie de media vida en el mundo católico medieval, se reaviva en el renacimiento italiano y posteriormente pasa a morar en los países que limitan con el norte atlántico. También sería imposible explicar cómo durante la mayor parte de su historia, "conceptos occidentales" como derechos humanos y democracia han existido sólo en potencia. Podríamos decir: esta es una tradición literaria y filosófica, un conjunto de ideas primero imaginadas en la antigua Grecia, luego trasmitidas a través de libros, conferencias y seminarios durante varios miles de años, amontonados hacia el oeste hasta que su potencial liberal y democrático fue completamente percibido en un pequeño número de países que limitan con el Atlántico hace un siglo o dos. Una vez cristalizaron en nuevas instituciones democráticas, empezaron a abrirse camino en el sentido común social y político de los ciudadanos de a pie. Finalmente, sus defensores los vieron como universales y trataron de imponerlos al resto del mundo. Pero ahí sobrepasaron sus límites, porque en última instancia no pueden expandirse a áreas en las que existen tradiciones textuales igualmente poderosas y rivales –basadas en el estudio del Corán o las enseñanzas de Buda– que inculcan otros conceptos y valores.

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:02 Página 129

Esta posición, al menos, sería intelectualmente consistente. Podríamos llamarla la teoría de la civilización de los Grandes Libros. En cierta manera, es fascinante. Ser occidental, podríamos decir, no tiene que ver con el habitus. No es cuestión de entendimientos del mundo profundamente incorporados que absorbemos en la infancia –que hace a unas mujeres inglesas de clase alta, a otros chicos granjeros bavarianos y a otros niños italianos de Brooklyn. Occidente es, en cambio, la tradición literario-filosófica en la que todos ellos son iniciados, principalmente en la adolescencia –aunque algunos elementos de esa tradición se convierten poco a poco en parte del sentido común de todo el mundo. El problema es que si Huntington hubiese aplicado su modelo de manera coherente, hubiese destruido su argumento. Si las civilizaciones no son profundamente incorporadas ¿Por qué entonces una mujer de clase alta peruana o un chico granjero de Bangladesh no deberían ser capaces de coger el mismo currículo y volverse tan occidentales como cualquier otro? Y esto es precisamente lo que Huntington está tratando de negar.

Como resultado de esto, se ve obligado a oscilar entre los dos significados de "civilización" y los dos significados de "cultura". Las más de las veces, Occidente es definido por sus ideales más elevados, pero algunas veces es definido por su estructura institucional –por ejemplo, todas esas guildas y órdenes monásticas medievales que no parecen estar inspiradas por las lecturas de Platón y Aristóteles, sino surgidas espontáneamente. A veces, el individualismo occidental es tratado como un principio abstracto, normalmente reprimido, una idea preservada en los textos antiguos pero que aparece ocasionalmente en documentos como la Carta Magna. Otras veces, es tratado como una interpretación popular profundamente arraigada que nunca tendrá sentido para aquellos provenientes de una tradición cultural diferente.

Como he dicho, he elegido a Huntington en gran medida porque es un blanco fácil. El argumento del "choque de civilizaciones" es inusitadamente descuidado[39]. Los críticos han atacado debida-

39. Algunas de sus afirmaciones son tan escandalosas, por ejemplo, la idea de que sólo Occidente defiende que sus ideas son verdades universales (al contrario, dice, que los budistas) o que Occidente es único en su obsesión con el gobierno de la ley (al contrario, dice, que el Islam), que uno se pregunta si las podría haber formulado un académico serio.

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:02 Página 130

mente la mayor parte de lo que él tenía que decir sobre las civilizaciones no-occidentales. Llegados a este punto, el lector puede sentirse movido a preguntarse por qué me molesto en dedicarle tanto tiempo. La razón es que, en parte porque es tan aparatoso, el argumento de Huntington saca a la luz la incoherencia de las asunciones que casi todos compartimos. Ninguna de sus críticas, que yo sepa, ha desafiado la idea de que existe una entidad a la que se pueda referir como "Occidente", que esta puede ser tratada al mismo tiempo como una tradición literaria originada en la antigua Grecia y como la cultura del sentido común de gente que vive actualmente en Europa Occidental y Norteamérica. O incluso la asunción de que conceptos como individualismo y democracia son de alguna forma particulares de éste. Todo esto es simplemente dado por supuesto como el fondo del debate. Unos celebran Occidente como el lugar de nacimiento de la libertad mientras otros lo denuncian, pero es casi imposible encontrar un pensador político, filosófico o social, de izquierda o de derecha, que ponga en cuestión que se pueda hablar con sentido sobre la "tradición occidental". Muchos de los más radicales, de hecho, parecen sentir que es imposible decir cosas con sentido sobre cualquier otra cosa[40].

Nota entre paréntesis: sobre lo escurridizo del ojo occidental

Lo que estoy sugiriendo es que la misma noción de Occidente está fundada en el desdibujamiento constante de la línea entre las tradiciones textuales y las formas de la práctica cotidiana. Para ofrecer un ejemplo vívido: en los años veinte, un filósofo francés llamado Lucien Levy-Bruhl escribió una serie de libros proponiendo que muchas de las sociedades estudiadas por los antropólogos tenían una "mentalidad pre-lógica" (1926, etc.). Dónde los modernos occidentales emplean el pensamiento lógico-experimental, argumentaba, los primitivos emplean principios profundamente diferentes. El argumento entero necesita ser examinado con detalle. Todo lo que Levy-Bruhl dijo sobre la lógica primitiva fue atacado casi inmediatamente

40. De hecho, uno suele encontrar algunos que autores que de otro modo serían hostiles a Huntington yendo incluso más lejos y defendiendo que el amor, por ejemplo, es un "concepto occidental" y por tanto no puede ser usado cuando se habla de Indonesia o Brasil

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:02 Página 131

y su argumento está hoy totalmente en descrédito. Lo que sus críticos, en términos generales, no percibieron es que Levy-Bruhl estaba comparando manzanas con naranjas. Lo que hizo básicamente fue montar los extractos rituales más desconcertantes o reacciones sorprendentes a circunstancias inusuales que él pudo obtener de las observaciones de los misioneros y oficiales coloniales europeos en África, Nueva Guinea y Suramérica, y trató de extrapolar la lógica. Luego comparó este material con un material no recogido de la misma manera en Francia o algún otro país occidental. Mostraba una concepción completamente idealizada de cómo los occidentales se deberían comportar, basándose en textos filosóficos y científicos (en contraste, sin duda, con las observaciones sobre el modo en que los filósofos y otros académicos se comportan cuando discuten y debaten sobre esos textos). Los resultados fueron manifiestamente absurdos –todos sabemos que la gente corriente, de hecho, no utiliza silogismos aristotélicos y métodos experimentales para sus asuntos cotidianos– pero es por la magia especial de este estilo de escritura por la que uno nunca se ve forzado a confrontarlo.

¿Cómo funciona esta magia? En gran medida causando en el lector la identificación con un ser humano de cualidades sin especificar que está tratando de resolver un puzzle. Este estilo de escritura es extremadamente común. Podemos encontrarlo desde muy pronto en la tradición filosófica occidental, especialmente en los trabajos de Aristóteles, trabajos que (sobre todo comparados con trabajos similares en otras tradiciones filosóficas, que raras veces empiezan de ese modo descontextualizado) nos dan la impresión de que el universo fue creado ayer, sugiriendo que no es necesario ningún conocimiento previo. Incluso más, hay una tendencia a presentar al lector con un narrador del sentido común confrontado con algún tipo de prácticas exóticas –esto es lo que hace posible, por ejemplo, a un alemán contemporáneo leer *Germania* de Tácito y automáticamente identificarse con la perspectiva del narrador italiano en lugar de con sus ancestros, o un ateo italiano leer las notas de un misionero anglicano sobre un ritual en Zimbawe sin tener que pensar sobre la dedicación del propio observador a los extraños rituales del té o la doctrina de la transustanciación. La misma historia

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:02 Página 132

de Occidente puede ser considerada la historia de los "inventos" y los "descubrimientos". Sobre todo, está el hecho de que precisamente cuando uno empieza a escribir un texto para señalar estas cuestiones, como estoy haciendo ahora, más parece volverse parte de ese canon y tradición de manera abrumadora e inevitable.

El "individuo occidental" en Levy-Bruhl, o para el caso, en la mayoría de los antropólogos contemporáneos, no es cualquier cosa: precisamente esa falta de rasgos, observador racional, cuidadosamente limpio de cualquier contenido individual o social, que supuestamente pretendemos ser cuando escribimos en ciertos géneros. Esto tiene poco que ver con cualquier ser humano que haya existido, crecido, experimentado amores, odios y compromisos. Es pura abstracción. Reconocer esto origina un gran problema a los antropólogos: después de todo, si el "individuo occidental" no existe, entonces ¿Cuál es exactamente nuestro punto de comparación?

Desde mi perspectiva, esto crea un problema incluso mayor para cualquiera que pretenda ver esta figura como la creadora de la "democracia". Si democracia es auto-gobierno comunal, el individuo occidental es un actor desprovisto de cualquier lazo con la comunidad. Mientras sea posible imaginar este observador racional y relativamente desprovisto de características como el protagonista de ciertas formas de economía de mercado, convertirlo en un demócrata sólo es posible si uno define la democracia como una especie de mercado en el que los actores entran con poco más que una serie de intereses económicos que perseguir. Esta es, desde luego, la aproximación promovida por la teoría de la elección racional, y en cierto sentido, se podría decir que está implícita en la visión sobre la toma de decisiones democrática que predomina en la literatura desde Rousseau, que tiende a ver la "deliberación" como un mero balance de intereses en lugar de un proceso a través del cual los temas mismos son constituidos o incluso modelados (Manin, 1994). Es muy difícil ver esa abstracción, separada de cualquier comunidad concreta, entrando en una especie de conversación y negociación que requiere cualquiera menos la forma más abstracta de proceso democrático: la participación periódica en elecciones.

Los sistemas-mundo reconfigurados

El lector puede sentirse tentado a preguntar: ¿si Occidente es una categoría sin significado, como podemos hablar sobre estos asuntos? Creo que necesitamos un conjunto de categorías completamente nuevo. Aunque este no es el mejor lugar para desarrollarlas, he sugerido en otras partes (Graeber, 2004) que hay una serie de términos –empezando por Occidente, pero también incluyendo términos como "modernidad"– que efectivamente son sustitutivas para el pensamiento. Si uno mira las concentraciones urbanas o las tradiciones filosófico-literarias, se hace difícil evitar tener la impresión de que Eurasia ha estado dividida en tres centros principales la mayor parte de su historia: un sistema Este cuyo centro era China, uno Sur cuyo centro estaba en lo que hoy es India y una civilización Occidental cuyo centro coincide con lo que hoy llamamos "Oriente Medio", extendiéndose unas veces más y otras menos, por el Mediterráneo[41]. En términos de sistema-mundo, durante la mayor parte de la Edad Media, Europa y África parecen tener precisamente la misma relación con los estados centrales de Mesopotamia y Levante: eran clásicas periferias económicas, que importaban manufacturas y proveían materas primas como oro y plata, y, significativamente, un gran número de esclavos (tras la revuelta de los esclavos africanos en Basora en 868-883 D.C., el califato Abbasí parece haber comenzado a importar europeos en su lugar, pues eran considerados más dóciles). Europa y África también fueron durante la mayor parte de este periodo periferias culturales. El Islam se asemeja a lo que posteriormente se llamaría "tradición occidental" en muchos aspectos –los esfuerzos intelectuales por fundir las escrituras judeocristianas con las categorías de la filosofía griega, el énfasis en el amor cortés, el racionalismo científico, el legalismo, el monoteísmo puritano, el impulso misionero, el capitalismo mercantil expansionista...– incluso las oleadas periódicas de fasci-

41. Esta conclusión en términos de sistema-mundo no tiene precedentes apenas: lo que describo se corresponde a lo que David Wilkinson (1987) por ejemplo llama "civilización central".

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:02 Página 134

nación con el "misticismo europeo" –que sólo el prejuicio histórico más profundo podría haber llevado a los historiadores europeos a la conclusión de que de hecho esa es la tradición occidental; que la islamización era y aún es una forma de occidentalización; que aquellos que vivieron en los reinos bárbaros de la edad media europea sólo vinieron a fundir lo que hoy llamamos "Occidente" cuando ellos mismos se volvieron más como el Islam.

Si es así, lo que estamos acostumbrados a denominar "el surgimiento de Occidente" está probablemente mejor pensado en términos de sistema-mundo como la emergencia de lo que Michel-Rolph Trouillot (2003) ha llamado el "sistema Atlántico Norte", que ha ido desplazando gradualmente a la semiperiferia mediterránea y ha emergido como una economía mundo, compitiendo y posteriormente incorporando de manera dolorosa, lenta y gradual a la otra economía mundial que se centró en las sociedades cosmopolitas del Océano Índico. Este sistema-mundo del Atlántico Norte fue creado a través de una catástrofe casi inimaginable: la destrucción de civilizaciones enteras, esclavización masiva y la muerte de al menos cien millones de seres humanos. También produjo sus propias formas de cosmopolitismo, con infinitas fusiones con tradiciones africanas, europeas y nativo-americanas. Gran parte de la historia del proletariado de los puertos del Atlántico Norte sólo está empezando a ser reconstruida (Gilroy, 1993; Sakolsky & Koehnline, 1993; Rediker, 1981, 1990; Linebaugh y Rediker, 2001; etc.), una historia de motines, piratería, rebeliones, comunidades experimentales y una lista de ideas populistas y antinómicas, ampliamente recogidos en registros convencionales, y muchos de ellos perdidos para siempre, pero que parecen haber jugado un papel fundamental en muchas de las ideas radicales que vinieron asociadas la "democracia". Pero esto es adelantar acontecimientos. Por ahora sólo quiero resaltar que más que una historia de "civilizaciones" desarrollándose a través de procesos internos hegelianos o herderianos, estamos tratando con sociedades que están completamente imbricadas.

Parte II: La democracia no fue inventada

He comenzado este ensayo sugiriendo que podemos escribir la historia de la democracia de dos modos muy distintos. Podemos escribir la historia de la palabra "democracia", empezando por la antigua Atenas, o podemos escribir la historia de los procesos igualitarios de toma de decisiones que en Atenas adoptaron el nombre de "democráticos".

Normalmente, tendemos a asumir que ambas son idénticas porque la sabiduría común dice que la democracia –como la ciencia o la filosofía– fue inventada en la antigua Grecia. No obstante, han existido comunidades igualitarias a lo largo de toda la historia de la humanidad –muchas de ellas mucho más igualitarias que la Atenas del siglo quinto–, y todas ellas han tenido algún tipo de procedimiento para adoptar decisiones en torno a temas colectivos. A menudo, esto implicaba reunir a todos en discusiones en las que todos los miembros de la comunidad tenían el mismo poder, al menos en teoría. Por alguna razón, aún hoy se asume siempre que esos procedimientos no son "democráticos" propiamente dichos.

El principal motivo por el que este argumento parece tener sentido es que en estas otras asambleas nunca se llega a votar. De forma casi invariable, utilizan alguna forma de búsqueda de consenso. Esto resulta muy interesante. Si aceptamos que la idea de alzar las manos, o ubicar a un lado de la plaza a todos los que defienden una propuesta y al otro lado los que están en contra, no son tan increíblemente sofisticadas como para que un antiguo genio tuviera que "inventarlas", entonces, ¿por qué se usaban con tan poca frecuencia? ¿Por qué, en cambio, prefirieron las comunidades la tarea aparentemente mucho más difícil de tomar decisiones unánimes?

La explicación que propondré es esta: en comunidades cara a cara es mucho más fácil averiguar lo que la mayoría de los miembros de la comunidad quieren hacer, que averiguar la manera de convencer a aquellos que no están de acuerdo con ello. La toma de decisiones por consenso es típica de sociedades en las que no habría forma de obligar a la minoría a estar de acuerdo con una decisión mayoritaria;

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:02 Página 136

porque no hay estado con el monopolio de la fuerza coercitiva o porque el estado no tiene interés en ellos o no tiende a intervenir en las decisiones locales. Si no hay manera de obligar a aquellos que encuentran desagradable la decisión de la mayoría, entonces lo último que uno querría hacer es votar: una pugna pública en la que a alguien se le verá perder. Votar sería el medio más propicio para garantizar las humillaciones, resentimientos y odios que llevan en última instancia a la destrucción de las comunidades. Como podría decir cualquier activista que haya pasado por el entrenamiento de facilitación para algún grupo contemporáneo de acción directa, el proceso de consenso no es lo mismo que un debate parlamentario y encontrar el consenso no se parece en nada a votar. Más bien, estamos tratando con procesos de compromiso y síntesis que pretenden producir decisiones que nadie encuentre tan violentamente objetables que no quieran al menos asentir. Es decir, dos niveles que estamos acostumbrados a distinguir –toma de decisiones y su cumplimiento– se desploman aquí. No es que todo el mundo deba estar de acuerdo. La clave es asegurar que nadie se vaya sintiendo que sus puntos de vista han sido totalmente ignorados y, por tanto, que incluso aquellos que piensan que el grupo tomó una mala decisión están dispuestos a ofrecer su aquiescencia pasiva.

La democracia de la mayoría, podemos decir, sólo puede surgir cuando coinciden dos factores:

(1) un sentimiento de que la gente debería tener la misma capacidad de palabra en la toma de decisiones grupales y

(2) un aparato coercitivo capaz de hacer cumplir esas decisiones.

En la mayor parte de la historia humana ha sido inusual tener ambos al mismo tiempo. Dónde existen sociedades igualitarias se suele considerar erróneo imponer la coerción sistemática. Dónde existió una maquinaria de coerción, no se le ocurrió a sus detentadores que estaban haciendo cumplir ningún tipo de voluntad popular.

Es relevante que la antigua Grecia era una de las sociedades más competitivas de la historia. Era una sociedad que tendía a hacer todo en una lucha pública, desde el atletismo hasta la filosofía, o

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:02 Página 137

la tragedia de teatro o cualquier otra cosa. Por lo que no parece sorprendente que también tomaran las decisiones políticas en una lucha pública. Incluso más crucial era el hecho de que las decisiones se tomaban por el pueblo en armas. Aristóteles, en su Política, destaca que la constitución de una ciudad-estado griega depende del arma principal de su ejército: si es la caballería, será aristocracia, puesto que los caballos son caros; si es infantería, será una oligarquía, ya que todos no se pueden permitir armadura y entrenamiento; si su poder estaba basado en la marina o la infantería ligera, uno puede esperar una democracia, pues cualquiera puede remar o usar un cabestrillo. En otras palabras, su un hombre está armado, uno debe tener sus opiniones en cuenta. Uno puede ver cómo ha funcionado esto hasta la desolación en *Anábasis* de Jenofonte, que nos cuenta la historia de un ejército de mercenarios griegos que de repente se encuentran sin jefe y perdidos en medio de Persia. Eligen nuevos oficiales y luego votan para decidir qué hacer. En un caso como este, incluso si el voto era 60/40, se muestra la balanza de fuerzas y qué hubiera ocurrido si hubiesen llegado a las manos. Cada voto era, en sentido real, una conquista.

En otras palabras, aquí la toma de decisiones y los medios para hacerlas cumplir estaban efectivamente desplomados, pero en un sentido diferente. Las legiones romanas podían ser igualmente democráticas; esta era la principal razón por la que no les estaba permitido entrar en la ciudad de Roma. Y cuando Maquiavelo reavivó la noción de una república democrática en los comienzos de la era "moderna", inmediatamente volvió a la noción de un pueblo en armas.

Esto debe ayudar a explicar el término "democracia", que parece haber sido acuñado como una difamación por parte de sus oponentes elitistas: significa literalmente "fuerza" o incluso "violencia" del pueblo. Kratos, no archos. Los elitistas que acuñaron el término siempre consideraron la democracia como algo cercano a los motines o al gobierno de la muchedumbre; aunque por supuesto su solución era la conquista permanente de la gente por alguien. E irónicamente, cuando se las arreglaron para suprimir la democracia por esta razón, lo cual era frecuente, el resultado era que la única manera en que la voluntad popular era conocida era precisamente a través

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:02 Página 138

de los disturbios, una práctica que se hizo muy institucionalizada en el Imperio Romano o la Inglaterra del siglo XVIII.

Una cuestión que requiere una investigación histórica es el grado en que dicho fenómeno fue promovido por el Estado. Por supuesto, no me refiero a motines literalmente, sino a lo que propondría llamar el "feo fenómeno reflejo": instituciones promovidas o apoyadas por las élites que refuerzan el sentido de que la toma de decisiones populares sólo puede ser violenta, caótica y el gobierno arbitrario de la multitud. Sospecho que esto es bastante común en los regímenes autoritarios. Tengamos en cuenta por ejemplo que el evento público democrático por definición de Atenas era el ágora, el evento público por definición en la autoritaria Roma era el circo, asambleas en las que los plebeyos se reunían para presenciar carreras, luchas de gladiadores y ejecuciones en masa. Ambos juegos estaban patrocinados por el Estado, y muy a menudo por miembros particulares de la élite (Veyne, 1976; Kyle, 1998; Lomar y Cornell, 2003). Lo fascinante de las luchas de gladiadores en particular es que implicaban un tipo de toma de decision popular: las vidas eran tomadas o dejadas por aclamo popular. Sin embargo, mientras los procedimientos del ágora ateniense estaban diseñados para maximizar la dignidad de la demos y la meditación de sus deliberaciones –a pesar del elemento de coacción subyacente y su capacidad de tomar en ocasiones decisiones sanguinarias– el circo romano era casi exactamente lo contrario. Tenía más el aspecto de linchamientos regulares patrocinados por el Estado. Casi todas las cualidades normalmente adscritas a la "multitud" por los escritores posteriores hostiles a la democracia –la caprichosidad, crueldad abierta, faccionalismo (los partidarios de equipos de carros contrarios se enfrentarían regularmente en las calles), idolatría, pasiones desenfrenadas– no sólo eran toleradas, sino promovidas en el anfiteatro romano. Era como si la élite autoritaria tratara de proveer al público imágenes constantes de la pesadilla del caos que habría si tuvieran el poder en sus manos[42].

Mi énfasis en los orígenes militares de la democracia directa no supone afirmar que las asambleas populares en las ciudades

42. Irónicamente, como Muhlenberger apunta (1998), la primera evidencia de voto en Inglaterra aparece en forma de votaciones en el lugar de una arena romana.

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:02 Página 139

medievales o en las reuniones de los pueblos de Nueva Inglaterra fueran procedimientos ordenados y serios; aunque sospecho que esto era en parte para dar fe de que aquí, en las prácticas actuales, también había cierta base de búsqueda de consenso. Aún parecen haber hecho muy poco para convencer a las élites políticas del error de considerar que el gobierno popular sería parecido a los circos y motines de la Roma imperial y Bizancio. Los autores de los Documentos Federalistas, como casi todo hombre letrado de su época, dieron por hecho que lo que ellos llamaron "democracia" –que entendían como democracia directa, o "democracia pura" como en ocasiones escribieron– era por naturaleza la forma de gobierno más inestable y tumultuosa, por no decir la que más pone en peligro los derechos de las minorías (la minoría específica que tenían en mente en este caso eran los ricos). Sólo una vez el término "democracia" pudo ser completamente transformado incorporando el principio de representación –un término que tiene una historia muy curiosa, como Corneluis Castoriadis (1991) ha señalado, se refería originariamente a representantes del pueblo ante el rey, embajadores internos, más que a aquellos que ostentan el poder por si mismos– fue rehabilitado, a los ojos de los bien nacidos teóricos políticos, y adoptó el significado que tiene hoy. En la próxima sección permítanme pasar, aunque sea brevemente, a explicar cómo ocurrió esto.

Parte III: del surgimiento del "ideal democrático"

Lo más destacado es justamente lo que tardó. Durante los primeros trescientos años del sistema Atlántico Norte, democracia siguió significando "multitud". Esto era cierto incluso en lo que nos gusta llamar la "Era de las Revoluciones". En casi todos los casos, los fundadores de lo que hoy se consideran las primeras constituciones democráticas en Inglaterra, Francia y Estados Unidos, rechazaban cualquier sugerencia de introducir la palabra "democracia". Como Francis Dupuis-Deris (1999, 2004) ha observado:

> Los fundadores del sistema electoral moderno en Estados Unidos y Francia eran abiertamente anti-democráticos. Este anti-democratismo puede explicarse en parte por su vasto conocimiento de los textos literarios, filosóficos e históricos de la antigüedad greco-romana. En relación a la historia política, era común para las figuras políticas americanas y francesas verse a sí mismos como herederos directos de la civilización clásica y creer que a lo largo de toda la historia, desde Atenas y Roma hasta Boston y Paris, las mismas fuerzas políticas se habían enfrentado en eternas luchas. Los fundadores se pusieron del lado de las fuerzas históricas republicanas contra las aristocráticas y las democráticas, y la república romana fue el modelo político tanto para los americanos como para los franceses, mientras que la democracia ateniense fue un contra-modelo menospreciado (Dupuis-Deri, 2004:120).

En el mundo anglófono, por ejemplo, a finales del siglo XVIII la gente más educada estaba familiarizada con la democracia ateniense a través de la traducción de Tucídides de Thomas Hobbes. Su conclusión no era una sorpresa: la democracia era inestable, tumultuosa, propensa al faccionalismo y demagógica, y marcada por una fuerte tendencia a convertirse en despotismo.

La mayoría de los políticos eran hostiles a cualquier cosa que oliera a democracia precisamente porque se veían a sí mismos como los herederos de lo que hoy llamamos la "tradición occidental". El ideal de la república romana fue consagrado sobre todo en el sistema americano de gobierno, cuyos fundadores trataban muy conscientemente de imitar a la "constitución mixta" de Roma, sopesando los elementos monárquicos, aristocráticos y democráticos. John Adams, por ejemplo, en su *Defensa de la Constitución* (1797) argumentó que las sociedades verdaderamente igualitarias no existen; que toda sociedad humana tenía un líder supremo, un aristócrata (ya sea una aristocracia de riqueza o una "aristocracia natural" de virtud) y un público, y que la constitución romana era la más perfecta equilibrando los poderes de cada. La constitución americana debería reproducir este balance creando una presidencia poderosa, un Senado para representar la riqueza y un Congreso para representar al pueblo –no obstante, los poderes de este último eran muy limitados para asegurar el control popular de la distribución del dinero de los impuestos. Este ideal republicano descansa en la base de

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:02 Página 141

todas las constituciones "democráticas", y a día de hoy a muchos pensadores conservadores americanos les gusta señalar que "América no es una democracia: es una república".

Por otro lado, como dice John Markoff, "aquellos que se llamaban a sí mismos demócratas a finales del siglo XVIII probablemente desconfiaban de los parlamentos, eran completamente hostiles a los partidos políticos, críticos con las votaciones secretas, poco interesados o incluso opuestos al sufragio femenino y a veces tolerantes con la esclavitud" (1999: 661) –de nuevo, algo que no debería sorprender a aquellos que deseaban reavivar algo desde la antigua Atenas.

Por aquel entonces, auténticos demócratas de este tipo –hombres como Tom Paine, por ejemplo– eran considerados una diminuta minoría de agitadores incluso dentro de los regímenes revolucionarios. Las cosas sólo empezaron a cambiar en el curso del siguiente siglo. En Estados Unidos, mientras se ampliaba el derecho a voto en las primeras décadas del siglo XIX y los políticos se veían forzados a buscar votos de pequeños granjeros y trabajadores urbanos, algunos empezaron a adoptar el término. Andrew Jakcson abrió el camino. Empezó a referirse a sí mismo como demócrata en 1820; en 20 años casi todos los partidos políticos, no sólo los populistas sino también los conservadores, le siguieron. En Francia, los socialistas empezaron demandando "democracia" en 1830 con los mismos resultados: en diez o quince años, el término era usado hasta por republicanos moderados y conservadores forzados a competir por el término por el voto popular (Dupuis-Deris, 1999, 2004). En el mismo periodo hubo una revaluación de Atenas, que –de nuevo empezando en 1820– comenzó a ser representada como la encarnación de la noble idea de la participación pública, en lugar de una pesadilla de violenta psicología de masas (Saxonhouse, 1993). Esto no se debe, sin embargo, a que nadie estuviera promoviendo la democracia directa ateniense, incluso ni en el nivel local (de hecho, se puede imaginar que es precisamente este hecho lo que hizo posible la rehabilitación de Atenas). En la mayoría de los casos, los políticos simplemente empezaron a sustituir la palabra "democracia" por la de "república" sin ningún cambio en el significado. Sospecho que la nueva reaparición positiva de

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:02 Página 142

Atenas tenía que ver más que nada con la fascinación popular de la época con los eventos de Grecia: específicamente, la guerra de independencia contra el Imperio Otomano entre 1821 y 1829. Era difícil no verla como una moderna repetición del choque entre el Imperio Persa y las ciudades estado Griegas narradas por Herodoto, una especie de texto fundador de la oposición entre la Europa amante de la libertad y el despótico Oriente, y, por supuesto, cambiar nuestro marco de referencia de Tucídides a Herodoto sólo podría presentar una buena imagen de Atenas.

Cuando los novelistas como Víctor Hugo o poetas como Walt Whitman empezaron a vendernos la democracia como una idea bella –como comenzaron a hacer poco después– no se referían, sin embargo, al juego de palabras de las élites si no al sentimiento popular más amplio que hizo a los pequeños granjeros y a los trabajadores urbanos ver con buenos ojos el término al principio -incluso cuando la élite política estaba abusando del término. En otras palabras, el "ideal democrático", no surgió de la tradición literario-filosófica occidental. Fue, en cambio, impuesto sobre ella. De hecho, la idea de que la democracia era un ideal particular de Occidente apareció mucho más tarde. La mayor parte del siglo XIX, cuando los europeos se auto-definían en contraposición al "Este" u "Oriente", lo hacían precisamente como "europeos" –no como "occidentales"[43]. Salvo contadas excepciones, "Occidente" se refería a América. Hasta 1890, cuando los europeos empezaron a ver Estados Unidos como parte de la misma civilización, muchos no empezaron a usar el término en el sentido corriente (GoGwilt, 1995; Martin & Wigan, 1997:49-62). La "civilización occidental" de Huntington aparece incluso más tarde: esta noción fue desarrollada por primera vez en universidades americanas tras la Primera Guerra Mundial (Federici, 1995: 67), en un momento en que los intelectuales alemanes estaban atrapados en un debate sobre si ellos eran del todo parte de Occidente. A lo largo del siglo XX, el concepto de "civilización occidental" resultó perfectamente adecuado en una

43. Una razón por la que esto suele ser pasado por alto es que Hegel fue de los primeros en usar "Occidente" en su sentido moderno, y Marx le siguió a menudo en ello. Sin embargo, el uso era, por entonces, extremadamente inusual.

época que presenció la disolución gradual de los imperios coloniales, ya que se las arregló para agrupar a las recientes metrópolis coloniales junto a sus colonias más ricas y poderosas, al mismo tiempo insistiendo en su común superioridad moral e intelectual, y abandonando cualquier idea de que tenían necesariamente la responsabilidad de "civilizar" a nadie más. La peculiar tensión se hace evidente en expresiones como "ciencia occidental", "libertades occidentales" o "bienes de consumo occidentales" –¿Reflejan éstos verdades universales que todo el mundo debería reconocer? ¿O son producto de una tradición entre otras?– que provienen directamente de las ambigüedades del momento histórico. La formulación resultante está, como he señalado, tan plagada de contradicciones que es difícil comprender cómo ha podido plantearse si no es para satisfacer una necesidad histórica particular.

Sin embargo, si examinamos estos términos más de cerca, se vuelve más obvio que todos estos objetos "occidentales" son el producto de interminables imbricaciones. La "ciencia occidental" se creó de cualquier modo a partir de descubrimientos hechos en muchos continentes y hoy está producida en gran parte por no-occidentales. Los "bienes de consumo occidentales" siempre se han basado en materiales procedentes de todas partes del mundo, muchos son productos asiáticos imitados explícitamente, y en la actualidad la mayor parte son producidos en China. ¿Podemos decir lo mismo de las "libertades occidentales"? El lector probablemente pueda averiguar cuál será mi respuesta.

Parte IV: Recuperación

En los debates sobre los orígenes del capitalismo, una de las manzanas de la discordia es si el capitalismo –o el capitalismo industrial– apareció primero en las sociedades europeas o si sólo puede entenderse en el contexto de sistema-mundo más amplio que conecta Europa con sus posesiones, mercados y fuentes de mano de obra en el extranjero. Es posible tener este debate porque muchas formas capitalistas comenzaron muy temprano –de muchas se

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:02 Página 144

puede decir que ya estaban presentes, al menos de forma embrionaria, al pricipio de la expansión europea. Pero esto apenas puede decirse de la democracia. Incluso si uno está dispuesto a seguir esta convención por ahora aceptada e identificar formas republicanas de gobierno con esa palabra, la democracia sólo emerge dentro de los centros de imperios como Inglaterra y Francia, y en colonias como Estados Unidos, después de que existiera el sistema atlántico por casi trescientos años.

Giovanni Arrighi, Iftikhar Ahmad y Min-wen Shih (1997) han producido lo que es a mi modo de ver una de las respuestas más interesantes a Huntington: un análisis en términos de sistema-mundo de la expansión europea, especialmente en Asia, en los últimos siglos. Uno de los elementos más fascinantes es cómo al mismo tiempo que los poderes europeos empezaron a pensarse a si mismos como "democráticos" –en 1830, 1840 y 1850– esos mismos poderes comenzaron a llevar a cabo una política de apoyo a las élites reaccionarias contra aquellos que promulgaban algo remotamente parecido a reformas democráticas en el extranjero. Gran Bretaña fue particularmente flagrante al respecto: ya sea en su apoyo al Imperio Otomano contra la rebelión del gobernador egipcio Mehmet Ali tras el Tratado de Balta Liman de 1838, o en su apoyo a las fuerzas imperiales Qing contra la rebelión Taiping tras el Tratado de Nanjing de 1842. En ambos casos, Gran Bretaña encontró primero alguna excusa para lanzar un ataque militar en uno de los grandes regímenes asiáticos antiguos, lo derrotaron militarmente e impusieron un tratado comercial ventajoso; posteriormente, casi inmediatamente da un giro y apoya al mismo régimen contra los rebeldes políticos que claramente estaban más cercanos a sus supuestos valores "occidentales" que el mismo régimen. En el primer caso, adoptó la forma de una rebelión que pretendía convertir Egipto en algo más como un estado-nación, en el segundo, un movimiento cristiano igualitario que proclamaba la hermandad universal. Tras la Gran Rebelión de 1857 en la India, Gran Bretaña empezó a utilizar la misma estrategia en sus propias colonias, apoyando conscientemente a "terratenientes y sus oficiales de los 'estados nativos' dentro de su propio imperio indio" (1997: 34).

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:02 Página 145

Todo esto fue promovido a nivel intelectual por el desarrollo al mismo tiempo de teorías orientalistas que sostenían que en Asia, esos regímenes autoritarios eran inevitables, y los movimientos democratizadores o no eran algo natural o no existían[44].

> En resumen, la idea de Huntington de que la civilización occidental es la portadora de una herencia de liberalismo, constitucionalismo, derechos humanos, igualdad, libertad, gobierno de la ley, democracia, libre mercado y otros ideales atractivos similares –todos los cuales se dice que han extendido a otras civilizaciones sólo superficialmente– suena falso a cualquiera que esté familiarizado con la experiencia de Occidente en Asia en la llamada era de los estados-nación. En esta larga lista de ideales, es difícil encontrar uno sólo que no haya sido negado parcial o totalmente por los poderes occidentales de la época en su trato tanto con los pueblos que sometieron al gobierno colonial como a los gobiernos con los que querían establecer un protectorado. Y al contrario, es igualmente difícil encontrar un sólo de estos ideales que no fuera defendido por los movimientos de liberación nacional en su lucha contra los poderes occidentales. Al defender estos ideales, sin embargo, los pueblos y gobiernos no-occidentales los combinaron con ideales derivados de sus propias civilizaciones en aquellas esferas en las que tenían poco que aprender de Occidente (Arrighi, Ahmad y Shih, 1997: 25).

De hecho, creo que uno puede ir mucho más lejos. La oposición a la expansión europea en gran parte del mundo, incluso desde muy temprano, parece haber estado impulsada en el nombre de los "valores occidentales" que los europeos en cuestión ni siquiera aún tenían. Engseng Ho (2004: 222-24) por ejemplo llama la atención sobre la primera articulación conocida de la noción de jihad contra los europeos en el Océano Índico, en un libro titulado *El Regalo de los Guerreros de la Jihad en Asuntos Respecto a los Portugueses*, escrito en 1574 por un jurista árabe llamado Zayn al-Din al Malibari, y dirigido al sultán musulmán del estado de Bijapur. En él, el autor afirma que está justificado hacer la guerra contra los portugueses, demostrando cómo destrozaron una sociedad pluralista y tolerante en la que los musulmanes, hindúes, cristianos y judíos se las han arreglado siempre para coexistir.

44. Uno podría probablemente poner una condición a esto: el orientalismo permitió a los poderes coloniales hacer una distinción entre civilizaciones rivales, que eran vistas como desesperadamente decadentes y corruptas, y "salvajes", que en tanto que no eran vistas como racialmente inferiores, podrían ser consideradas posibles objetos de una "misión civilizadora". Gran Bretaña debió haber abandonado sus intentos de reformar las instituciones indias en 1860, y apareció exactamente la misma retórica más tarde en África.

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:02 Página 146

En el ecúmene del comercio de los musulmanes en el Océano Índico, algunos de los valores de Huntington –cierta noción de libertad, cierto constitucionalismo[45], ideas muy explícitas sobre libre mercado y gobierno de la ley– han sido ampliamente mantenidas. Otros, como la tolerancia religiosa, han debido convertirse en valores como resultado de la entrada en escena de los europeos. Desde mi punto de vista, no se puede atribuir estos valores a una moral o tradición cultural o intelectual particular. Surgen, para bien o para mal, exactamente en este tipo de interacción.

También quiero hacer otra aportación. Estamos tratando el trabajo de un jurista musulmán, que escribió un libro dirigido a un rey del sur de India. Los valores de tolerancia y ajuste mutuo que desea defender –de hecho, esos son nuestros términos, el habla de "amabilidad"– debe haber surgido de un espacio multicultural complejo, fuera de la autoridad de cualquier todopoderoso poder estatal, y sólo han debido cristalizar como valores contra aquellos que deseaban destruir ese espacio; aun con el objeto de escribir sobre ellos, para justificar su defensa, fue forzado a tratar con estados y enmarcar su argumentación en términos de una sola tradición literario-filosófica: en este caso, la tradición legal del Islam. Fue un acto de reincorporación, inevitable una vez se vuelve a entrar en el mundo del poder estatal y la autoridad textual. Y cuando más tarde los autores escriben sobre dicha idea, tienden a representar las cosas como si los ideales emergieran de esa tradición, en lugar de los espacios intermedios.

Lo mismo hacen los historiadores. En cierto modo es casi inevitable que lo hicieran, teniendo en cuenta la naturaleza de sus fuentes de materiales. Después de todo, son principalmente estudiosos de tradiciones textuales y la información de los espacios intermedios es siempre muy dificil de obtener. Lo que es más, están escribiendo –al menos cuando tratan sobre la "tradición occidental"– en gran medida desde la misma tradición literaria que sus fuentes. Esto es lo que hace que los orígenes reales de los ideales democráticos –especialmente, el entusiasmo popular por las ideas de libertad y sobe-

45. Como me comentó Engseng Ho (comunicación personal, 7 de febrero de 2005), el constitucionalismo en el Océano Indico tiende a emerger por primera vez en los puertos comerciales, donde los mercaderes, con o sin ayuda de los gobernantes locales, tendían a crear sistemas de ley comerciales y, más generalmente, normas escritas comunales, por mutuo acuerdo.

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:02 Página 147

ranía popular que obligaron a los políticos a adoptar el término "democracia" – sean tan difíciles de reconstruir. Recuerdo aquí lo que dije al principio sobre lo "escurridizo del ojo occidental". La tradición ha tenido por mucho tiempo una tendencia a describir a las otras sociedades como puzzles a descifrar por un observador racional. Como resultado, las descripciones de estas sociedades eran usadas a menudo, por esa época, como forma de hacer política: sea contrastanto las sociedades europeas con la libertad relativa de los nativos americanos, o el orden relativo de China. Pero no tendieron a reconocer el grado en que ellos mismos estaban relacionadas con esas sociedades y que sus propias instituciones estaban influenciadas por ellas. De hecho, como cualquier estudiante de los orígenes de la antropología sabe, incluso autores que eran en parte nativos americanos o chinos, o que nunca pisaron Europa, tendían a escribir de esta forma para las audiencias de Europa. Como hombres o mujeres de acción, debían negociar su camino entre mundos. Cuando era el momento de escribir sobre sus experiencias, debían convertirse en abstracciones sin rasgos; cuando era momento de escribir historias institucionales, se volvían a referir, casi siempre, al mundo clásico.

El "debate de la influencia"

Para dar un ejemplo destacado: durante la década de los ochenta, dos historiadores revisionistas de Estados Unidos (Johansen, 1982; Grinde and Johansen, 1990) escribieron dos ensayos proponiendo que ciertos elementos de la constitución estadounidense –sobre todo de su estructura federal– estaban inspirados en parte en la Liga de las Seis Naciones de los Iroqueses. También sugirieron que en un sentido más amplio, lo que ahora consideramos el espíritu democrático de América estaba inspirado en el ejemplo de los nativos americanos. Algunas de las pruebas específicas que reunió Johansen fueron bastante convincentes. La idea de formar un tipo de federación de colonias fue propuesto por un embajador onondaga llamado Canastego que estaba exhausto de tener que negociar con tantas colonias separadas en las negociaciones para el Tratado

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:02 Página 148

de Lancaster en 1744. La imagen que usó para demostrar la fuerza de la unión de un fajo de trece flechas, aún aparece en el sello de la unión de los Estados Unidos. Ben Franklin, que estaba presente, hizo suya la idea y la promovió ampliamente a través de su imprenta en la siguiente década, hasta que en 1754 sus esfuerzos recogieron sus frutos con una conferencia en Albany, Nueva York –con la asistencia de representantes de las Seis Naciones– dónde se redactó lo que se conoció como el Plan Albany de la Unión. Finalmente, el plan fue rechazado tanto por las autoridades británicas como por los parlamentos coloniales, pero claramente fue un primer paso. Más importante quizás es que los defensores de lo que se ha llamado la "teoría de la influencia" sostenían que esos valores de igualitarismo y libertad personal que han caracterizado a muchas sociedades de los bosques del Este, sirvieron de inspiración para la igualdad y la libertad promovida por los colonos rebeldes. Cuando los patriotas de Boston provocaron su revolución disfrazándose de Mohawks y tirando el té británico al puerto, estaban haciendo una declaración auto-consciente de su modelo de libertad individual.

Que las instituciones federales iroquesas debieron tener cierta influencia en la constitución de Estados Unidos, no era considerada una idea especial en el momento en que fue propuesta en el siglo XIX. Cuando volvió a ser propuesta en los años ochenta causó un gran revuelo político. Muchos nativos americanos defendieron fuertemente la idea, el Congreso aprobó un decreto que lo reconocía, inmediatamente todo tipo de comentaristas de derecha se abalanzaron sobre ella como ejemplo del peor tipo de corrección política. Al mismo tiempo, el argumento causó la misma inmediata y virulenta oposición tanto entre casi todos los historiadores profesionales considerados autoridades sobre la constitución, como en los antropólogos expertos en los iroqueses.

Este debate terminó cambiando casi por completo hacia si se podía probar la relación directa entre las instituciones iroquesas y el pensamiento de los Padres Fundadores de la constitución. Payne (1999), por ejemplo, señaló que algunos colonos de Nueva Inglaterra discutieron los principios federales incluso antes de tener constancia de la existencia de la Liga; en un sentido más amplio, sus oponentes

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:02 Página 149

sostenían que los defensores de la "teoría de la influencia", como llegó a ser conocida, habían elaborado los libros seleccionando todos los pasajes de los escritos de los políticos de las colonias que alababan a las instituciones iroquesas al tiempo que ignoraban cientos de textos en los que esos mismos políticos acusaban a los iroqueses, y a los indios en general, de ser salvajes ignorantes y asesinos. Sus oponentes, decían, dejaban al lector con la impresión de que existían pruebas explícitas y textuales de la influencia iroquesa en la constitución, y esto no era así. Incluso los indios presentes en las convenciones constitucionales parecían haber estado ahí oficialmente para presentar sus quejas, no para dar consejo. Siempre que los políticos de las colonias discutían sobre el orígen de sus ideas, miraban hacia los ejemplos clásicos, bíblicos o europeos: el libro de los jueces, la Liga de Achaea, la Confederación suiza, las provincias unidas de los Países Bajos. Los defensores de la teoría de la influencia en cambio respondieron que este tipo de pensamiento lineal era simplista: nadie estaba diciendo que las Seis Naciones fueran el único y principal modelo para el federalismo americano, sino uno de los varios elementos que formaban parte de la mezcla –y teniendo en cuenta que era el único ejemplo de sistema federal en funcionamiento del que los colonos tenían experiencia directa, insistir que no tuvo influencia de ninguna manera, era sencillamente estrambótico. En esto ciertamente tenían razón. De hecho, algunas de las objeciones a la "teoría de la influencia" lanzadas por antropólogos parecen muy extrañas –por ejemplo, la objeción de Elisabeth Tooker (1998) de que como la Liga funcionaba por consenso y reservaba un importante lugar a las mujeres, mientras la constitución estadounidense usaba el sistema de mayoría y sólo permitía votar a los hombres, una no pudo haber servido de inspiración a la otra, o el comentario de Dean Snow (1994: 154) de que esas reivindicaciones "embrollan y denigran los sutiles y extraordinarios rasgos del gobierno iroqués"– sólo se puede concluir que el activista nativo americano Vine Deloria acertó al sugerir que gran parte de esto era simplemente un esfuerzo de académicos por proteger lo que consideraban su territorio –una defensa instintiva de los derechos de propiedad intelectual (en Johansen, 1998: 82).

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:02 Página 150

La reacción propietaria es mucho más evidente en determinados casos. "Este mito no es sólo tonto, es destructivo", escribió un contribuidor de *The New Republic*. "Obviamente, la civilización occidental, que empezó en Grecia, ha dotado modelos de gobierno mucho más cercanos a los corazones de los Padres Fundadores que ésta. No había nada que ganar mirando hacia la inspiración del Nuevo Mundo" (Newman, 1998:18). Si hablamos de las percepciones inmediatas de muchos de los "Padres Fundadores", esto puede ser cierto. Pero si tratamos de entender la influencia iroquesa en la *democracia* americana, entonces debemos mirar de manera diferente. Como hemos visto, los *Framers*[46] se identificaban con la tradición clásica, pero eran reacios a la democracia por esa misma razón. Identificaban democracia con libertad e igualdad sin restricciones y en la medida en que conocieron las costumbres indias, tendían a considerarlas objetables por las mismas razones.

Si reexaminamos algunos de los pasajes debatidos, esto es precisamente lo que encontramos. John Adams argumentó en su *Defensa de la Constitución* que las sociedades igualitarias no existen; el poder en toda sociedad humana se dividía en principios monárquicos, aristocráticos y democráticos. Escribió que los indios se parecían a los antiguos alemanes en que "la rama democrática estaba resuelta de tal modo que la soberanía real reside en el cuerpo del pueblo", pero las tres lograron convencerse a sí mismas que ellas eran las que estaban realmente al mando. Dijo que funcionaba bastante bien en poblaciones dispersas sobre un amplio territorio sin concentraciones reales de riqueza, pero como ocurrió cuando los godos conquistaron el Imperio Romano, sólo habría confusión, inestabilidad y disputas en cuanto dichas poblaciones se hicieran más sedentarias y tuvieran más recursos que administrar (Adams 1797:296, see Levy 1999:598, Payne 1999:618). Sus observaciones son muy típicas. Madison, incluso Jefferson, tendían a describir a los indios al igual que John Locke, como ejemplos de libertad individual incorrupta por ningún tipo de estado o coerción sistemática –una condición hecha posible por el hecho de

46. Los *framers* son los padre fundadores en una terminología no machista (N. del T.).

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:02 Página 151

que las sociedades indias no se caracterizaban por divisiones de propiedad significativas. Consideraban a las instituciones nativas inapropiadas para una sociedad como la suya[47] .

A pesar de la teoría de la Ilustración, las naciones no son creadas por acciones de sabios legisladores, ni la democracia se inventa en textos; incluso si estamos forzados a confiar en textos para divinizar su historia. De hecho, los hombres que escribieron la constitución no sólo eran en su mayoría ricos terratenientes, sino que algunos tenían una gran experiencia en sentarse a tomar decisiones con un grupo de iguales –al menos, hasta que se vieron involucrados en los congresos coloniales. Las prácticas democráticas tienden a fraguarse en lugares lejanos a los ámbitos de esos hombres y si uno se dispone a buscar cuál de sus contemporáneos tenían más experiencia práctica en esos asuntos, los resultados son a veces sorprendentes. Uno de los mejores historiadores contemporáneos de la democracia europea, John Markoff, en un ensayo titulado *¿Dónde y Cuándo se Inventó la Democracia?*, comenta en una parte muy de pasada:

> ese liderazgo podría venir del consentimiento del, en lugar de ser otorgado por una autoridad superior, podría haber sido una experiencia de las tripulaciones de las naves piratas en el temprano mundo moderno atlántico. Las tripulaciones de piratas no sólo elegían a asus capitanes, sino que estaban familiarizados con contrarrestar el poder (en forma de cuadros de mar y consejo de barco) y relaciones contractuales individuales y colectivas (en forma de artículos escritos en los que se especificaban los repartos de botines y las compensaciones por daños en el trabajo) (Markoff, 1999: 673n62).

En realidad, la organización típica de los barcos piratas del siglo XVIII, como han reconstruido historiadores como Markus Rediker (2004: 60-82), parecen haber sido considerablemente democráticas. Los capitanes no sólo eran elegidos, generalmente funcionaban mucho como los jefes de guerra nativos americanos. Obtenían todo el poder

47. Uno de las pruebas más fascinantes producidas por la teoría pro-influencia es un texto de 1775, durante la escritura de los artículos de la confederación, cuando los representantes coloniales negociaban con las Seis Naciones pretendían representar la idea de una unión colonial resultante de las aportaciones de Canastego a sus "ancestros" unos treinta años antes. En otras palabras, estaban totalmente satisfechos por hablar de la federación como una idea iroquesa cuando hablaban a los iroqueses –a pesar de que si uno considera los textos escritos en las declaraciones públicas de los políticos coloniales a las audiencias europeas o colonas, uno no hubiera sido capaz de demostrar que fuesen conscientes incluso de que Canastego existiese (Grinde & Johansen, 1996:627).

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:02 Página 152

durante la refriega o el combate, pero en otras circunstancias eran tratados como un tripulante más. En los buques cuyos capitanes tenían poderes más generales también se insistía en los derechos de la tripulación a destituir en cualquier momento por cobardía, crueldad o cualquier otra razón. En todos los casos, el poder último descansaba en la asamblea general, que a menudo regía hasta los asuntos menos importantes, siempre, al parecer, por alzada de manos de la mayoría.

Todo esto debe resultar menos sorprendente si tenemos en cuenta los orígenes de los piratas. Los piratas eran generalmente amotinados, marinos a menudo enrolados contra su voluntad en ciudades portuarias del Atlántico que se amotinaron contra capitanes tiránicos y "declararon la guerra contra el mundo entero". Con frecuencia, se convertían en bandidos sociales, vengándose de los capitanes que abusaban de su tripulación y liberando e incluso recompensando a aquellos de los que no encontraban quejas. La composición de las tripulaciones solía ser extraordinariamente heterogénea. "La tripulación del "Black Sam Bellamy" de 1717 era una 'mezcla multitudinaria de todo tipo de países', incluyendo británicos, franceses, holandeses, españoles, suecos, nativos americanos, afro-americanos y dos docenas de africanos que habían sido liberados de un barco de esclavos" (Rediker, 2004: 53). En otras palabras, se trataba de un conjunto de gente en las que debía haber al menos cierto conocimiento de primera mano de una amplia gama de instituciones directamente democráticas, desde experiencias suecas hasta asambleas de aldeas africanas, pasando por consejos de los nativos americanos como los que desarrollaron los de la Liga de las Seis Naciones, que de repente se ven obligados a improvisar ciertos modos de auto-gobierno en completa ausencia de Estado. Era el espacio de experimento intercultural perfecto. De hecho, lo más probable era que no hubiese en el Atlántico un caldo de cultivo mejor para el desarrollo de nuevas instituciones en ese momento.

Traigo esto a colación por dos motivos. La primera es la más obvia. No tenemos pruebas de que las prácticas democráticas desarrolladas en los barcos piratas del Atlántico a comienzos del siglo XVIII tuvieran influencia directa o indirecta en la evolución de las constituciones democráticas sesenta o setenta años después. Mientras los relatos de piratas

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:02 Página 153

y sus aventuras circulaban ampliamente, teniendo en gran medida el mismo aclamo popular que todavía tienen (y presumiblemente, en esa época debían ser al menos un poco más exactas que las versiones contemporáneas de Hollywood), éstos deberían ser la última influencia que querrían reconocer un francés, inglés o un caballero colonial. Esto no equivale a decir que las prácticas de los piratas hubiesen influido en las constituciones democráticas, sino que no sabriamos si lo hicieron. Es difícil imaginar que las cosas fuesen muy distintas en el caso de los iroqueses, a los que, de hecho, nunca fueron citados en dichos textos como "iroqueses" sino como "los salvajes americanos".

La otra razón es que las sociedades fronterizas en las Américas fueron probablemente más parecidas a los barcos pirata de lo que se nos ha hecho imaginar. No debieron estar tan densamente habitados como los barcos pirata o en una necesidad inmediata de cooperación constante, pero fueron espacios de improvisación intercultural en gran medida fuera del control de los estados. Colin Calloway (1997; cf. Axtell, 1985) ha documentado cuán integradas estuvieron a menudo las sociedades de colonos y nativos, con los primeros adoptando los cultivos, ropas, medicinas, costumbres y estilos de lucha de los indios, comerciando, viviendo juntos, a veces casándose, y sobre todo, ha documentado los miedos de los líderes de las comunidades y las unidades militares de los colonos a que sus subordinados absorvieran las acitudes de igualdad y libertad individual de los indios. Por ejemplo, al mismo tiempo que el ministro puritano de Nueva Inglaterra Cotton Mather estaba combatiendo a los piratas como azote de blasfemia de la humanidad, también se quejaba de que sus compañeros colonos estuvieran imitando las costumbres indias de crianza de los hijos (por ejemplo, abandonando los castigos corporales) y sustituyendo crecientemente los principios de rígida disciplina y "severidad" en el gobierno de las familias por la "imprudente indulgencia" típica de los indios –ya sea en las relaciones entre maestros y siervos, hombres y mujeres o mayores y jóvenes (Calloway, 1997: 192)[48]. Esto era cierto

48. Aunque la primera planta inglesa en este país ha tenido usualmente un gobierno y una disciplina en sus familias y ha habido suficiente severidad en ella, aún, como si el clima hubiera enseñado a indianizarnos, la relajación de ello es ahora tal que está completamente de lado, y una indulgencia sobre los niños se ha convertido en un error epidémico del país, y propensa a ser tratada con muchas consecuencias maléficas (Calloway, 1997: 192).

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:02 Página 154

más que nada en comunidades compuestas por esclavos y sirvientes escapados que "se hicieron indios" fuera completamente del control de los gobiernos coloniales (Sakolsky & Koehnline, 1993), o en islas enclave de lo que Linebaugh y Rediker (1991) han llamado "proletariado atlántico", un grupo diverso de libertos, marinos, prostitutas de barco, renegados y rebeldes que se desarrollaron en las ciudades portuarias del mundo del Atlántico Norte antes de la emergencia del racismo moderno, y desde las que parece haber surgido gran parte del impulso democrático de las revoluciones americanas –y otras. Pero esto era cierto también para los colonos ordinarios. Lo irónico es que este era el argumento del libro de Bruce Johansen "Fundadores Olvidados" (1982), que abrió el "debate de la influencia" –un argumento que en gran medida acabó perdiéndose dentro del tema de la constitución: que los ingleses o franceses ordinarios asentados en las colonias sólo empezaron a sentirse "americanos", como un nuevo tipo de pueblo amante de la libertad, cuando empezaron a verse a sí mismos como indios. Y que este sentimiento no sólo fue inspirado por la romantización desde la distancia que uno puede encontar en los textos de Montesquieu o incluso Jefferson, sino más bien por la experiencia de vivir en sociedades fronterizas que eran esencialmente, como las caracterizó Calloway, "amalgamas". Los colonos que vinieron a América se encontraron en una situación única; habiendo huido de la jerarquía y el conformismo de Europa, se vieron cara a cara con una población indígena mucho más dedicada a los principios de igualdad e individualismo de lo que habían sido capaces de imaginar; procedieron a exterminarlos, incluso al mismo tiempo en que se encontraban pareciéndose a ellos, adoptando muchas de sus costumbres, modales y actitudes.

Debo añadir que en este periodo las Seis Naciones eran también una especie de amalgama. Originalmente un agregado de grupos que habían hecho una especie de acuerdo contractual entre ellos para crear una manera de mediar las disputas y hacer la paz, se convirtieron durante su periodo de expansión en el siglo XVII, en un conglomerado de pueblos, con grandes proporciones de población de cautivos de guerra adoptados por las familias iroquesas para reemplazar a los miembros que morían. Los misioneros se solían quejar

por aquel entonces de que era dificil predicar a Séneca en sus propias lenguas, porque la mayoría no la dominaban del todo (Quain, 1937). Incluso durante el siglo XVIII, por ejemplo, mientras Canasatego era un jefe onondaga, el otro negociador principal con los colonos, Swatane (llamado Schickallemy) era de hecho francés –o, al menos, nacido de padres franceses en lo que hoy es Canadá. En todas partes, entonces, las fronteras estaban difuminadas. Se trataba de una sucesión gradual de espacios de improvisación democrática, desde las comunidades puritanas de Nueva Inglaterra, con sus consejos del pueblo, hasta las comunidades fronterizas o los mismos iroqueses.

Las tradiciones como actos de interminable refundación

Permitánme juntar algunas de las piezas ahora. A lo largo del ensayo, he estado defendiendo que las *prácticas* democráticas, cuando son definidas como procedimientos de toma de decisiones igualitarias o gobierno por discusión pública, tienden a emerger de situaciones en las que comunidades de un tipo u otro gestionan sus asuntos al margen del Estado. La ausencia de poder estatal significa la ausencia de cualquier mecanismo sistemático de coerción para imponer decisiones; esto tiende a dar lugar bien a alguna forma de proceso de consenso o, al menos, en el caso de formaciones esencialmente militares como los guerreros griegos o los barcos pirata, un sistema de voto por mayoría (ya que en tales casos los resultados, si dependían de una lucha de fuerzas, eran aceptados de buena gana). Las innovaciones democráticas y la emergencia de lo que debe ser llamado valores democráticos, tienden a florecer de lo que he denominado zonas de improvisación cultural, generalmente también fuera del control estatal, en las que diversos tipos de personas con diferentes tradiciones y experiencias estan obligados a encontrar algún modo de llevarse bien unos con otros. Las comunidades fronterizas, sea Madagascar o la Islandia del Medievo, los barcos piratas, las comunidades comerciantes del Océano Índico, las confederaciones de los nativos americanos durante el cenit de la expansión europea, son ejemplos de ello.

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:02 Página 156

Todo esto tiene muy poco que ver con las grandes tradiciones literario-filosóficas que tienden a ser vistas como pilares de grandes civilizaciones: de hecho, salvo algunas excepciones, esas tradiciones son explícitamente hostiles a los procedimientos democráticos y el tipo de gente que los emplea[49]. Las élites gobernantes, en cambio, han tendido a ignorar esas formas o pisotearlas.

En un determinado momento, sin embargo, primero en los estados centrales del sistema Atlántico –especialmente Inglaterra y Francia, los dos que tuvieron las mayores colonias en América del Norte– esto empezó a cambiar. La creación de ese sistema ha venido acompañada por tal nivel de destrucción que permitió interminables nuevos espacios de improvisación para el emergente "proletariado atlántico"; los estados, bajo la presión de los movimientos sociales, empezaron a instituir reformas; en ocasiones, aquellos que elaboraban la tradición literaria de la élite comenzaron a buscar precedentes. El resultado fue la creación de sistemas representativos basados en la República Romana que posteriormente fueron renombradas, bajo presión popular, "democracias" y se remitían a Atenas.

En efecto, pienso que este proceso de recuperación y refundación democrática era típico de un proceso más amplio que probablemente afecta a cualquier tradición civilizatoria, pero estaba entrando entonces en una etapa de intensidad crítica. Mientras los estados europeos se expandían y el sistema atlántico rodeaba el mundo, todo tipo de influencias globales parecieron fusionarse en las capitales europeas y ser reabsorvidas por la tradición que finalmente se conoció como "Occidente". Por ejemplo, la genealogía actual de los elementos que confluyeron en el estado moderno, es probablemente imposible de reconstruir –solo porque el mismo proceso de recuperación tiende a excluir los elementos más exóticos de los relatos escritos, o si no, integrarlos en un topoi familiar de invención y descubrimiento. Los historiadores, que tienden a basarse casi exclusivamente en textos y se enorgullecen de utilizar criterios de demostración minuciosos, terminan por tanto sintiendo

49. Frecuentemente uno puede identificar voces democráticas aquí y allá, pero tienden a estar en una minoría distinta.

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:02 Página 157

que su responsabilidad profesional es actuar como si emergieran ideas nuevas de los textos tradicionales, como hicieron con la teoría de la influencia de los iroqueses. Permitanme poner dos ejemplos:

El fetichismo africano y la idea del contrato social: el sistema atlántico, por supuesto, empezó a tomar forma en África Occidental incluso antes de que Colón navegara a América. William Pietz (1985, 1987, 1988), en una serie fascinante de ensayos, ha descrito la vida de los enclaves costeros en los que comerciantes y aventureros venecianos, holandeses, portugueses y de otros puntos de Europa cohabitaban con comerciantes y aventureros africanos, hablando docenas de lenguas diferentes, dónde convivían religiones musulmana, católica, protestante y una variedad de religiones ancestrales. El comercio en estos enclaves estaba regulado por objetos a los que los europeos se referían como "fetiches". Pietz se ha esforzado en elaborar las teorías del valor y la materialidad de los europeos de la que esta noción surge. Pero quizá lo más interesante es la perspectiva africana. Hasta lo que se ha podido reconstruir, parece notablemente similar al tipo de teorías del contrato social desarrolladas por hombres como Thomas Hobbes en Europa al mismo tiempo (MacGaffey, 1994; Graeber, en preparación). Esencialmente, los fetiches fueron creados por una serie de partes contratantes que deseaban entrar en constantes relaciones económicas entre ellas y estaban acompañadas de acuerdos sobre derechos de propiedad y normas de intercambio; aquellos que los violaban serían destruidos por el poder de los objetos. En otras palabras, al igual que en Hobbes, las relaciones sociales fueron creadas cuando un grupo de hombres acordaron crear un poder soberano para amenazarles con la violencia si no respetaban los derechos de propiedad y las obligaciones contractuales. Hay incluso textos africanos posteriores alabando a los fetiches por prevenir una guerra de todos contra todos. Desafortunadamente, es completamente imposible encontrar pruebas de que Hobbes fuera consciente de esto: creció en una casa de comerciantes, vivió la mayor parte de su vida en ciudades portuarias y probablemente hubiese conocido a comerciantes familiarizados con dichas costumbres; pero sus trabajos políticos no contienen referencias al continente africano, tan sólo una o dos referencias a las fuentes de la Grecia clásica.

El estado-nación Chino y Europeo: a lo largo de la Modernidad temprana, las élites europeas fueron concibiendo un ideal de gobierno que dirigía sobre poblaciones uniformes, que hablaran la misma lengua, bajo un sistema legal y administrativo uniforme; y finalmente, que este sistema fuera administrado por una élite meritocratica cuyo entrenamiento consistiría en gran medida en el estudio de la literatura clásica en la lengua vernácula de la nación. Lo extraño es que no ha existido en Europa nada que se parezca a un precedente de un estado de este tipo, aunque se corresponde casi exactamente con el sistema que los europeos creían que había –y en

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:02 Página 158

> gran media, lo había– en la China imperial[50] . ¿Hay pruebas para una "teoría de la influencia" china? En este caso, hay algunas. A los ojos de los filósofos europeos, el prestigio del gobierno chino era evidentemente más alto que el de los comerciantes africanos, por lo que sus influencias no fueron del todo ignoradas. Desde la famosa cita de Liebniz de que los chinos deberían enviar misioneros a Europa en lugar de al contrario, hasta el trabajo de Montesquieu y Voltaire, vemos una sucesión de filósofos políticos elogiando a las instituciones chinas –tanto como la fascinación popular con el arte, los jardines, las modas y la filosofía moral china– exactamente al mismo tiempo que el absolutismo tomó forma. Todo esto se fue apagando en el siglo XIX una vez que China se había convertido en objeto de la expansión imperial europea. Obviamente, nada de esto constituye una prueba de que el estado nación moderno sea de inspiración China. Pero, si tenemos en cuenta la naturaleza de estas tradiciones literarias, incluso si esto fuera cierto, esta sería la máxima prueba que llegaríamos a tener.

Entonces, ¿Es el estado-nación moderno un modelo de administración chino, adoptado para encauzar y controlar los impulsos democráticos provenientes en gran parte de las sociedades de los nativos americanos y las presiones del proletariado atlántico, que vinieron a estar justificadas en última instancia por una teoría del contrato social derivada de África? Probablemente no. Por lo menos, esto sería sin duda exagerar salvajemente el caso. Pero tampoco creo que sea una coincidencia que los ideales democráticos estatales surgieran por primera vez en un periodo en el que los poderes atlánticos estaban en el centro de enormes imperios globales y una confluencia interminable de saber e influencias, o que ellos desarrollaran la teoría de que esos ideales brotaron exclusivamente de su propia civilización "occidental" –a pesar del hecho de que durante el periodo en que los europeos no estaban en el centro de los imperios globales no habían desarrollado nada parecido.

Por último, pienso que es importante enfatizar que este proceso de recuperación no está limitado a Europa. De hecho, una de las cosas más llamativas es lo rápido que todo el mundo empieza a jugar el mismo juego. En cierto grado, como sugiere el ejemplo de al-Malibari, probablemente esto estuviera ocurriendo en otras partes del mundo incluso antes de que ocurriera en Europa. Desde luego, los movimientos en el extranjero sólo empezaron a usar la palabra

50. Obviamente, el estado chino también era profundamente diferente en algunos aspectos: ante todo, era un imperio universalista. Sin embargo, uno puede tomar prestado una idea sin adoptar cada elemento.

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:02 Página 159

"democracia" mucho más tarde –pero incluso en el mundo atlántico, el término sólo pasó al uso común sobre mediados del siglo XIX. También fue a mediados del siglo XIX –justo cuando los poderes europeos empezaron a recuperar nociones de democracia de su propia tradición– cuando Gran Bretaña avanzó en una política consciente de suprimir cualquier cosa que pareciera que pudiera tener potencial para convertirse en un movimiento democrático y popular en el extranjero. La última respuesta, en gran parte del mundo colonial, fue empezar a jugar al mismo juego. Los opositores al gobierno colonial rastrearon sus propias tradiciones filosófico-literarias en busca de paralelismos con la antigua Atenas, y examinaron las formas tradicionales de toma de decisiones comunales en su interior. El material no fue difícil de encontrar. Como Steve Muhlenberger y Phil Payne (1993; cf. Baechler, 1985), por ejemplo, han documentado, si definimos toma de decisiones simplemente como decisión pública, la "democracia" es un fenómeno muy común; podemos encontrar ejemplos incluso bajo estados e imperios, aunque, generalmente, en aquellos dominios de la actividad humana en los que los gobernantes de los estados y los imperios tenían poco interés. Los historiadores griegos que escribieron sobre la India, por ejemplo, dieron testimonio de un gran número de organizaciones políticas que consideraban dignas del nombre. Entre 1911 y 1918, muchos historiadores indios (K.P. Jayaswal, D.R. Bhandarkar, R.C. Majumdar[51]) comenzaron a examinar algunas de estas fuentes, no sólo en los informes griegos de las campañas de Alejandro sino también los documentos de los primeros budistas en Pali y los primeros vocabularios y trabajos hindús de teoría política. Descubrieron docenas de equivalentes locales a la Atenas del siglo quinto en suelo del sur de Asia: las ciudades y las confederaciones políticas en las que todos los hombres que estaban formalmente clasificados como guerreros –lo que en algunos casos significaba una alta proporción de los varones adultos– debían tomar decisiones importantes colectiva-

51. En lugar de pretender ser un experto en los estudios indios de comienzos del siglo XX, que no lo soy, voy a reproducir la nota al pie de Muhlenberger: "K.P. Jayaswal, Hindu Polity: A Constitutional History of India in Hindu Times 2nd and enl. edn. (Bangalore, 1943), publicado primero en artículo en 1911-13; D.R. Bhandarkar, Lectures on the Ancient History of India on the Period form 650 to 325 B.C., The Carmichael Lectures, 1918 (Calcutta, 1919); R.C. Majumdar. Corporate Life in Ancient India, (originalmente escrito en 1918; citado aquí de la tercera edición., Calcutta, 1969, como Corporate Life)."

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:02 Página 160

mente a través de deliberaciones en asambleas comunitarias. Las fuentes literarias del momento eran en su mayoría tan hostiles al gobierno popular como las fuentes de la literatura griega[52], pero al menos hasta alrededor del año 400 D.C., dichas organizaciones políticas existieron definitivamente y algo de los mecanismos deliberativos que empleaban continúan siendo empleados en la actualidad, desde la gobernanza de los monasterios budistas hasta las guildas de artesanos. Era posible, por tanto, decir que la tradición India, o incluso la Hindú, fue siempre inherentemente democrática; y esto se convirtió en un argumento fuerte para aquellos que buscaban la independencia o el autogobierno.

Estos primeros historiadores exageraron claramente el caso. Tras la independencia vino la inevitable respuesta violenta. Los historiadores empezaron a señalar que esas "repúblicas de clanes" eran democracias muy limitadas en el mejor de los casos: la inmensa mayoría de la población –mujeres, esclavos, aquellos definidos como extranjeros– estaban completamente privados del derecho a voto. Por supuesto que esto era cierto para Atenas también y los historiadores han destacado esto extensivamente. Pero me parece que las cuestiones de autenticidad tienen en el mejor de los casos una importancia secundaria. Dichas tradiciones son siempre en gran medida construcciones. Hasta cierto punto eso es lo que son las tradiciones: el proceso continuo de sus propias construcciones. La cuestión es que en todos los casos lo que tenemos son élites políticas –o deberían ser élites politicas– que se identifican con una tradición de democracia para validar esencialmente unas formas republicanas de gobierno. Además, ni la democracia, ni este proceso de recuperación y refundación, eran un invento especial de "Occidente". Ciertamente, las élites de la India comenzaron a jugar el juego sobre sesenta años más tarde que en Inglaterra y Francia, pero históricamente esto no es un periodo de tiempo particularmente largo. En lugar de ver las demandas de los indios, malgaches, tswana o maya por formar parte de una tradición inherentemente democrática, como un intento por imitar a occidente, creo que estamos

52. Digo casi. El budismo de los comienzos era muy afín: particularmente la misma figura de Buda. La tradición brahmánica es uniformemente hostil. Algunos de los primeros tratados políticos en la India contenían consejo a los reyes sobre como cooptar y suprimir las instituciones democráticas.

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:02 Página 161

fijándonos en diferentes aspectos del mismo proceso planetario: la cristalización de prácticas democráticas de largos años en la formación de un sistema global en el que las ideas circulan hacia atrás y hacia adelante en todas direcciones, y la adopción gradual, a veces de mala gana, de algunas por las élites dirigentes.

La tentación de encontrar unos "orígenes" culturales particulares a la democracia parece casi irresistible. Incluso investigadores serios continuan insistiendo. Volvamos a Harvard para dar un ejemplo final: un conjunto de ensayos llamado *The Breakout: The Origins of Civilization* (El brote: los orígenes de la civilización) (Lamberg-Karlovsky, 2000), agrupados por los más prestigiosos arqueólogos simbólicos americanos[53]. La línea argumental parte de la idea del famoso arqueólogo chino K. C. Chang de que la temprana civilización China se basaba en un tipo de ideología fundamentalmente diferente a la de Egipto o Mesopotamia. Según Chang, el estado chino era esencialmente una continuación del universo de las primeras sociedades de cazadores en que el monarca sustituyó al chamán en la posesión exclusiva de la conexión personal con los poderes divinos. El resultado era una autoridad absoluta. Chang estaba fascinado por las semejanzas entre la China primigenia y la Maya clásica, tal y como se reconstruyó a través de inscripciones recientemente traducidas: "el universo estratificado del árbol cósmico con un pájaro posado y el personal religioso interconectando los mundos superior, medio e inferior", mensajes de animales, uso de la escritura principalmente para la política y los rituales, la veneración de los ancestros, etcétera (1988, 2000: 7). Los estados que emergieron en el Tercer Milenio en el Medio Oriente, en cambio, representaban un tipo de paso adelante hacia un modelo alternativo más pluralista que comenzó cuando los dioses y sus sacerdotes fueron percibidos como independientes del Estado. La mayor parte del volumen resultante consiste en una serie de especulaciones sobre en qué consitió realmente este gran paso adelante. Lamberg-Karlovsky sostenía que la clave estaba en la primera aparición de las nociones de libertad e igualdad en la antigua Mesopotamia, en doctrinas reales que vieron un contrato social entre los dirigentes de ciudades estado individuales y sus sujetos (2000), a lo que él llama un "brote"

53. La mayoría fueron publicados, de hecho, en una revista llamada "Símbolos".

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:02 Página 162

y a lo que la mayor parte de los contribuyentes coinciden en que debería ser visto como "el camino hacia la Democracia Occidental" (Larsen, p.122). De hecho, el principal tema de debate pronto se conviertió en quién, o qué, merecía el crédito. Mason Hammond apuntó a los "orígenes indeo-europeos del concepto de sociedad democrática" (2000), diciendo que las nociones de democracia "no alcanzaron Grecia del contacto con Oriente Próximo ni Mesopotamia –dónde equidad y justicia era el regalo de los dirigentes– sino que provenían de de un concepto indo-europeo de una organización social en la que la soberanía debía descansar no en el jefe sino en el consejo de ancianos y la asamblea de varones portadores de armas" (Hammond, 2000: 59). Gordon Willey, por otro lado, ve las pulsiones democráticas como surgidas del libre mercado, que piensa que estuvo más desarrollado en Mesopotamia que en China y casi inexistente en los reinos mayas en los que los dirigentes dirigían por el derecho divino "y no hay evidencia de ningún poder de contrapeso dentro de las jefaturas o los estados que lo hubuiera podido contener" (Willey, 2000: 29)[54]. Linda Schele, la máxima autoridad en la Maya clásica, coincide, añadiendo que este cosmos chamánico "está aún vivo y funciona hoy" en las "comunidades mayas modernas" (Schele, 2000: 54). Otros investigadores tratan de introducir la información esperada sobre sus propias partes del mundo antiguo: Egipto, Israel y el Valle del Indo. A veces, estos argumentos parecen casi parodias cómicas del tipo de lógica que he estado criticando en los historiadores: evidentemente, la línea de razonamiento que asume que si no hay pruebas directas de algo, esto puede ser tratdo como si no existiera. Esto parece especialmente inapropiado cuando tratamos la antigüedad, un paisaje en el que la arqueología y la lingüística pueden en el mejor de los casos abrir algunas pequeñas ventanas. Por ejemplo: el hecho de que

54. Uno está tentado a decir que esto no lleva a elegir entre dos teorías del origen de la "civilización occidental" de Huntington, una neoliberal y el otra cripto-fascista. Pero esto no sería justo. Al menos los estos autores tratan de ampliar la zona que posteriormente incluye al Islam dentro del bloque "occidental" al que el atribuyen el origen de las ideas occidentales de libertad: aunque es difícil hacerlo de otra manera ya que no se sabe nada de lo que ocurría en Europa en este periodo. Probablemente la contribución más fascinante es el ensayo de Gregory Possehl sobre la civilización harappan, la primera civilización urbana de la India, que parece que careció de reinados y cualquier otro tipo de estado centralizado. Lo obvio es que esto nos dice sobre la existencia de antiguas "democracias" o "repúblicas" Indias. ¿Podría ser, por ejemplo, que los primeros dos mil años de historia del Sur asiático eran en realidad la historia de la erosión gradual de formas políticas más igualitarias?

"los celtas y alemanes primitivos" se reunieran en asambleas comunales no prueba que las éstas tuvieran un orígen indo-europeo –a no ser que se pueda demostrar que las sociedades sin estado de la época que hablan lenguas no indo-europeas no se reunían en asambleas comunales. De hecho, el argumento parece casi circular, desde "primitivo" el autor parece querer decir "sin estado" o "relativamente igualitario", y dichas sociedades casi por definición no pueden ser dirigidas autocráticamente, no importa qué lengua hablen. Igualmente, al caracterizar a los mayas clásicos como carentes de ninguna forma de "instituciones de contrapeso" (Willey describe incluso a los sanguinarios aztecas como menos autoritarios debido a que tenían un mercado más avanzado), no parece que se le haya ocurrido a ninguno de los autores preguntarse qué nos parecería la antigua Roma o la Inglaterra medieval si fuera reconstruida, como la civilización maya clásica, exclusivamente a través de edificios en ruinas y declaraciones oficiales que el gobierno había inscrito en piedra.

De hecho, si mi argumento es correcto, lo que estos autores están haciendo es buscar los orígenes de la democracia precisamente donde es menos probable que los encuentren: en las proclamaciones de los estados que suprimieron en gran medida las formas locales de auto-gobierno y deliberación colectiva, y las tradiciones literario-filosóficas que lo justificaron. Esto, al menos, podría ayudar a explicar una pauta muy peculiar: el hecho de que en Italia, Grecia, Mesopotamia y la India, las asambleas soberanas aparecen en los comienzos de la historia escrita y desaparecen casi inmediatamente a partir de entonces. El destino de los mayas puede ser instructivo. En algún momento a finales del primer milenio, la civilización maya clásica se colapsó. Los arqueólogos debaten las razones; presumiblemente siempre lo harán; pero la mayoría de las teorías asumen que las rebeliones populares jugaron al menos algún papel. Seiscientos años antes de que los españoles llegaran, las sociedades mayas estaban consistentemente descentralizadas, con una infinita variedad de pequeñas ciudades-estado, algunas aparentemente con líderes electos. La conquista tardó mucho más que en Perú o México, y las comunidades maya han demostrado de manera consistentemente rebelde, que desde los últimos quinientos años no ha

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:02 Página 164

habido un momento en el que al menos algunos no hayan estado en una situación de insurrección armada. Lo más irónico de todo es que la ola actual del movimiento por la justicia global ha sido en gran parte promovido por el EZLN (Ejército Zapatista de Liberación Nacional), un grupo de rebeldes de Chiapas, en su mayoría campesinos maya-hablantes que se han asentado en nuevas comunidades en la selva Lacandona. Su insurrección en 1994 se llevó a cabo explícitamente en nombre de la democracia, que entienden como algo más parecido al estilo ateniense de democracia directa que a las formas republicanas de gobierno que se han apropiado desde entonces del nombre. Los zapatistas desarrollaron un elaborado sistema en el que las asambleas comunales, que funcionan por medio del consenso y están complementadas por mujeres y jóvenes como contrapeso a la dominación tradicional de los varones adultos, se articulan con consejos de delegados revocables. Reivindican que esto hunde sus raíces en, aunque son una radicalización de, la forma en que las comunidades maya-hablantes se han gobernado a sí mismos durante miles de años. Sabemos que la mayoría de las comunidades maya de las tierras altas se han gobernado por algún tipo de sistema de consenso desde la conquista. Mientras que parece realmente poco probable que nada de esto existiera en los mejores tiempos de las comunidades rurales de la civilización Maya clásica.

Efectivamente, los rebeldes modernos construyen de manera suficientemente clara sus propias visiones de la civilización maya clásica. Como un zapatista Chol señalaba a un amigo mío recientemente, señalando a las ruinas del Palenque: "nos las arreglamos para librarnos de esos tipos. No creo que el gobierno mexicano deba ser un desafío mayor en comparación".

Parte V: La crisis del Estado

Finalmente volvemos a donde empezamos, al surgimiento de movimientos globales que demandan nuevas formas de democracia. En cierto modo, el propósito principal de este ensayo ha sido demostrar que los zapatistas no son algo extraordinario. Hablan diversas lenguas mayas –Tzeltal, Tojalobal, Ch'ol, Tzotzil, Mam– originalmente

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:02 Página 165

de comunidades a las que se les ha permitido cierto grado de autogobierno (en gran medida para que pudieran funcionar como reservas de mano de obra indígenas para ranchos y plantaciones localizadas en otros lugares), que han constituido nuevas comunidades multiétnicas en tierras recientemente abiertas como el Lacandon (Collier 1999; Ross 2000, Rus, Hernandez & Mattiace 2003). En otras palabras, habitan un ejemplo cásico de lo que he estado denominando espacios de improvisación democrática, en los que una embrollada amalgama de gente, la mayoría con al menos alguna experiencia previa en métodos de autogobierno comunal, que se encuentran a sí mismos fuera de la supervisión inmediata del Estado. No hay nada particularmente nuevo en el hecho de que se encuentran en el fulcro de un juego global de influencias: absorviendo ideas de cualquier parte y su propio ejemplo teniendo un enorme impacto en movimientos sociales de todo el planeta. El primer encuentro zapatista en 1996, por ejemplo, llevó a la creación de una red internacional (Acción Global de los Pueblos), basada en los principios de autonomía, horizontalidad y democracia directa, que incluía grupos tan dispares como el Movimiento de los Trabajadores Rurales Sin Tierra (MST) de Brasil, la Asociación de Granjeros del Estado de Karnataka (KRSS, un grupo socialista y gandhiano de acción directa de la India), el Sindicato de Trabajadores de Correos de Canadá y una multiplicidad de colectivos anarquistas de Europa y las Américas, junto a organizaciones indígenas de todos los continentes. Fue la AGP, por ejemplo, la que lanzó la primera llamada a la acción contra la OMC en Seattle en Noviembre de 1999. Lo que es más, los principios del zapatismo, el rechazo al vanguardismo, el énfasis en crear alternativas viables en la propia comunidad como modo de subvertir la lógica del capital global, ha tenido una enorme influencia en participantes de movimientos sociales que en algunos casos no conocen bien a los zapatistas y no han oído nunca hablar de la AGP. No cabe duda de que la expansión de internet y las comunicaciones globales ha permitido que el proceso se haya producido mucho más rápido que antes y que se hayan formado alianzas explícitas más formales; pero esto no quiere decir que estemos tratando un fenómeno completamente sin precedentes.

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:02 Página 166

Este no es un asunto trivial. Uno puede estimar su importancia teniendo en cuenta lo que ocurre incluso con los buenos argumentos si no son constantemente recordados. Permitánme citar aquí a un autor cuya posición es muy cercana a la mía. En un libro llamado "Cosmopolitismo" (2002), el teórico de la literatura Walter Mignolo comienza con un poderoso resumen del contexto del cosmopolitismo de Vittoro y Kant, mostrando cómo éstos se crearon en los orígenes de los imperios europeos; posteriormente apela a las llamadas zapatistas por la democracia para enfrentar el argumento de Slavoj Zizek de que los izquierdistas deben suavizar sus críticas al eurocentrismo para defender la democracia como "el verdader legado de Europa desde la antigua Grecia" (1998:1009). Escribe:

> Los zapatistas han usado la palabra democracia, aunque ésta tiene un significado distinto para ellos que para el gobierno mexicano. Para los zapatistas la democracia no está conceptualizada en términos de filosofía política europea sino en términos de organización social maya basada en la reciprocidad, los valores comunales (en lugar de individuales), el valor de la sabiduría más que epistemología, etcétera. Los zapatistas no han tenido otra opción que la de usar la palabra que ha impuesto la hegemonía política, aunque usar esa palabra no significa someterse a su interpretación mono-lógica. Una vez que la democracia es utilizada por los zapatistas, se convierte en un conector a través del cual los conceptos liberales de democracia y los conceptos indígenas de reciprocidad y organización social comunitaria para el bien común, deben fusionarse (come to terms) (Mignolo 2002:180).

Esta es una buena idea. Mignolo lo llama "pensamiento fronterizo". Lo propone como modelo de cómo acercarse a un sano "cosmopolitismo crítico", opuesto a la variante eurocéntrica representada por Kant o Zizek. El problema, sin embargo, me parece que está en la manera de hacerlo, pues el mismo Mignolo acaba cayendo en una variante más modesta del discurso esencialista del que trata escapar.

En primer lugar, decir "los zapatistas no tienen otra alternativa que usar la palabra" democracia es sencillamente falso. Por supuesto tienen otras opciones. Otros grupos indígenas han tomado opciones muy diferentes. El movimiento aymara en Bolivia, por escoger un ejemplo al azar, optaron por rechazar completamente la palabra "democracia", por el hecho de que en la experiencia histórica de su

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:02 Página 167

pueblo la palabra sólo se ha utilizado para sistemas impuestos sobre ellos a través de la violencia[55]. En consecuencia, ven sus propias tradiciones de toma igualitaria de decisiones como algo que no tiene nada que ver con la democracia. La decisión zapatista de adoptar el término, creo yo, fue más que nada una decisión para rechazar cualquier cosa que tuviera tufo a políticas de identidad y pedir alianzas en México y en otros lugares con aquellos interesados en ampliar la conversación sobre las formas de auto-organización –del mismo modo que también parecieron empezar una conversación con aquellos interesados en reexaminar el significado de la palabra "revolución". En segundo lugar, Mignolo, de forma parecida a Levy-Bruhl, termina produciendo otra confrontación entre manzanas y naranjas. Acaba contrastando la teoría occidental y la práctica indígena. De hecho, el zapatismo no es sólo la emanación de las prácticas mayas tradicionales: sus orígenes deben ser buscados en la confrontación entre esas prácticas y, entre otras cosas, las ideas de intelectuales locales mayas (muchos, presumiblemente, familiarizados con el trabajo de Kant), teólogos de la liberación (que se inspiraron en los textos proféticos de la antigua Palestina) y mestizos revolucionarios (que se inspiraron en los trabajos del Presidente Mao). La democracia, a su vez, no surgió del discurso de nadie. Esto es como si tomar la tradición literaria occidental como punto de partida –incluso con el propósito de criticarla– significa que autores como Mignolo siempre terminen de alguna manera atrapados en ella.

En realidad, la "palabra que la hegemonía política impuso" es en este caso un compromiso fracturado. Si no fuera así, no tendríamos una palabra griega acuñada originalmente para describir una forma de auto-gobierno comunal, aplicada a representantes de República. Es exactamente esta contradicción lo que los zapatistas han aprovechado. De hecho, parece imposible librarse de la contradicción. Los teóricos liberales (por ejemplo, Sartori, 1987: 179) en ocasiones manifiestan el deseo de deshacerse completamente de la democracia ateniense y declararla irrelevante, pero por motivos ideológicos esto sería simplemente inadmisible. Despues de todo,

55. Me estoy basando aquí en una conversación con Nolasco Mamani, entre otras cosas un observador aymara de Naciones Unidas, en Londres durante el Foro Social Europeo en 2004.

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:02 Página 168

sin Atenas no habría forma de reclamar que "la tradición occidental" tiene algo inherentemente democrático. Estaríamos abandonados a determinar los orígenes de nuestras ideas políticas a las meditaciones totalitarias de Platón o si no, quizás, a admitir que no existe eso de "Occidente". En efecto, los teóricos liberales se han encajado en una esquina. Obviamente, los zapatistas son casi los primeros revolucionarios en aprovechar esta contradicción; pero en su hacer han encontrado esta vez una poderosa resonancia poco usual —en parte porque vivimos un momento de profunda crisis del estado.

El matrimonio imposible

En esencia, pienso que la contradicción no es sólo de orden lingüístico, sino que refleja algo más profundo. Durante los últimos doscientos años los demócratas han estado intentando dibujar ideales de autogobierno popular dentro del aparato coercitivo del Estado. Al final, el proyecto es simplemente imposible. Los estados no pueden, por naturaleza, estar verdaderamente democratizados. Son, después de todo, básicamente formas de organizar la violencia. Los federalistas americanos fueron bastante realistas cuando dijeron que la democracia es incoherente con una sociedad basada en desigualdades de riqueza; puesto que para conservar la riqueza, uno necesita un aparato de coerción para contener a la "multitud" que la democracia hubiera empoderado. Atenas era el único caso así porque era transitoria: había ciertas desigualdades de riqueza, incluso se podría hablar de clases dirigentes, pero no había prácticamente un aparato formal de coerción. De ahí que no haya consenso entre los investigadores sobre si se puede considerar un Estado del todo.

Precisamente cuando uno considera el problema del monopolio de la fuerza coercitiva, toda pretensión de democracia se disuelve en una confusión de contradicciones. Por ejemplo: mientras las élites modernas han desechado en buena medida el discurso sobre la "multitud" como "gran bestia" asesina, la misma imaginería aun vuelve, casi con la misma forma que tenía en el siglo XVI, en el momento en que alguien propone democratizar algún aspecto del aparato de

coerción. En Estados Unidos, por ejemplo, los defensores del "movimiento por el jurado completamente informado", que ha señalado que la constitución permite a los jurados decidir cuestiones de leyes, no sólo de pruebas, son acusados regularmente en los medios de comunicación de promulgar una vuelta a los días de los linchamientos y el "gobierno de la multitud". No es coincidencia que Estados Unidos, un país que todavía se enorgullece de su espíritu democrático, ha llevado también al mundo a mitificar, incluso deificar, su policía.

Francis Dupuis-Deri (2002) ha acuñado el término "agorafobia política" para referirse a la desconfiancia a la deliberación y la toma de decisiones pública que funciona en la tradición occidental, tanto en los trabajos de Constant, Sieyés o Madison, como en Platón o Aristóteles. Añadiría que incluso en los logros más impresionantes del estado liberal, sus elementos genuinamente democráticos –por ejemplo, sus garantías de libertad de expresión y libertad de reunión– está esto presente. Sólo cuando se ha hecho absolutamente claro que la expresión y reunión públicas no pueden ser más los medios de toma de decisiones políticas, éstas son tratadas como sacrosantas. Lo más grave es que esta agorafobia no sólo es compartida por políticos y periodistas profesionales, si no también, en buena medida, por el público mismo. Las razones de esto no están muy ocultas. Mientras las democracias liberales carecen de algo que se asemeje al ágora ateniense, no carecen de equivalentes al circo romano. El feo fenónemo reflejo, por el que las élites dirigentes promueven formas de participación popular que continuamente recuerda al público lo poco aptos que son para gobernar, parece, en muchos estados modernos, haber llegado a un estado de perfección sin precedentes. Consideremos, por ejemplo, la visión de la naturaleza humana que se desprende de generalizar de la experiencia de conducir al trabajo por la autopista, en contrasate con la visión que puede derivar de la experiencia del transporte público. Cuando generalmente los americanos objetan que una democracia real sería imposible, porque la gente es por naturaleza egoísta y no-cooperativa, son precisamente esas experiencias las que usan como base de sus generalizaciones. Hasta ahora, el romance de los americanos –o los alemanes– con el coche

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:02 Página 170

era el resultado de decisiones políticas conscientes de las élites políticas y empresariales que comenzaron en los años treinta. Uno podría escribir la misma historia de la televisión o el consumo, o, como Polanyi apuntó hace tiempo, "el mercado" mismo.

Los juristas, mientras tanto, han sido conscientes durante mucho tiempo de que la naturaleza coercitiva del estado asegura que las constituciones democráticas estén basadas en una contradicción fundamental. Walter Benjamin (1978) lo descifró acertadamente señalando que cualquier orden legal que proclama el monopolio del empleo de la violencia debía estar fundado sobre algún poder distinto a sí mismo, lo que implica inevitablemente, a través de actos que eran ilegales de acuerdo con sistema de ley que estaba antes. La legitimidad de un sistema de ley, por tanto, descanza necesariamente en actos de violencia criminal. Los revolucionarios americanos y franceses fueron, despúes de todo, culpables de alta traición de acuerdo con el sistema de ley bajo el que crecieron. Desde luego, dioses sagrados desde África a Nepal se las han arreglado para resolver este interrogante lógico ubicándose en el lugar de Dios, fuera del sistema. Pero como teóricos políticos desde Agamben a Negri nos recuerdan, no hay manera obvia de que "la gente" ejercite la soberanía de la misma manera. Tanto la solución de la derecha (los órdenes constitucionales se basan en líderes inspirados –Padres Fundadores o Fuhrers– que encarnan la voluntad popular), o la solución de la izquierda (los órdenes constitucionales obtienen la legitimidad a través de revoluciones populares), llevan a infinitas contradicciones. De hecho, como el sociólogo Michael Mann ha insinuado (1999), gran parte de las masacres del siglo XX provienen de algunas versiones de este problema. La necesidad de crear un aparato de coerción uniforme en cada trozo de tierra de la superficie del planeta y al mismo tiempo mantener la pretensión de que la legitimidad de estos aparatos proviene de el "pueblo", ha llevado a la necesidad inacabable de determinar quién se supone que es el "pueblo". Es muy probable que se trate de resolver el problema a través de los mismo mecanismos coercitivos y otras cosas terribles.

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:02 Página 171

> En todos los diversos tribunales alemanes de los últimos ochenta años –desde Weimar a los nazis, de los comunistas DDR a la Bundesrepublik– los jueces han empleado la misma fórmula de apertura: "In Namen des Volkes", "En nombre del Pueblo". Los tribunales americanos prefieren la fórmula "El Caso del Pueblo contra X" (Mann, 1999: 19).

En otras palabras, el "Pueblo" debe ser evocado como la autoridad bajo la que se nombra a la violencia del estado, a pesar de que cualquier sugerencia de que el procedimiento se lleve a cabo de manera democrática es recibido con espanto por todos los implicados. Mann sugiere que los esfuerzos pragmáticos por salir de esta contradicción, por usar el aparato de violencia para identificar y constituir un "pueblo", al que aquellos que mantienen el aparato sienten dignos de ser la fuente de su autoridad, han sido responsables de al menos seis millones de asesinatos sólo en el siglo XX.

Es en este contexto donde puedo decir que la posición anarquista –que no hay solución para esta paradoja– no es tan descabellada. El Estado democrático ha sido siempre una contradicción. La globalización simplemente ha expuesto sus podridos cimientos –produciendo la necesidad de crear estructuras de toma de decisiones a escala planetaria en las que cualquier intento de mantener la pretensión de soberanía popular, y mucho menos participación, sería obviamente absurda. La solución neoliberal por supuesto, es declarar al mercado la única forma de deliberación pública que necesitamos y rebajar al estado casi exclusivamente a su función coercitiva. En este contexto, la respuesta zapatista –abandonar la idea de que la revolución es un asunto de tomar el control del aparato coercitivo del Estado y, en su lugar, proponer refundar la democracia sobre la autoorganización de comunidades autónomas– tiene mucho sentido. Por esta razón, lo que de otro modo sería una oscura insurrección al sur de México ha tenido tanto impacto en círculos radicales en sus comienzos. La democracia por el momento parece volver a los espacios en los que surgió: los espacios intermedios. Lo que ocurra después de esto, qué formas adoptará si se separa gradualmente de los mecanismos de violencia sistemática en los que ha estado asociada, es algo que en la acutalidad no podemos saber, y probablemente nunca seamos capaces de predecir.

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:02 Página 172

Referencias bibliográficas

Adams, John (1797)*Defense of the constitutions of government of the United States of America, against the attack of M. Turgot in his Letter to Dr. Price, dated the twenty-second day of March, 1778.* Philadelphia: W. Cobbet.

Arrighi, Giovanni; Iftikhar Ahmad y Miin-wen Shih (1997)"Beyond Western Hegemonies". Comunicación presentada al XXI Meeting of the Social Science History Association, New Orleans, Louisiana, October 10-13, 1996. [En línea] Disponible en: http://fbc.binghamton.edu/gaht5.htm

Arrighi, Giovanni, Po-Keung Hui, Ho-Fung Hung and Mark Selden (2003) "Historical Capitalism, East and West". En Giovanni Arrighi, Takeshi Hamashita y Mark Selden (eds.) (2003) *The Resurgence of East Asia: 500, 150, and 50 year perspectives.* London: Routledge, pp. 259-333.

Axtell, James (1985) *The invasion within: the contest of cultures in Colonial North America.* Oxford: Oxford University Press

Baechler, Jean (1985) *Démocraties*. Paris : Calmann-Lévy.

Benjamin, Walter (1978) "Critique of Violence." En: *Reflections: Essays, Aphorisms, and Autobiographical Writings.* New York: Harcourt Brace Jovanovichl, pp. 277-300.

Calloway, Colin (1997) *New Worlds For All: Indians, Europeans, and the Remaking of Early America.* Baltimore: Johns Hopkins.

Castoriadis, Cornelius (1991) *Philosophy, politics, autonomy : essays in political philosophy.* New York : Oxford University Press.

Dupuis-Déri, Francis (1999) "L'Esprit anti-démocratique des fondateurs des 'démocraties' modernes",*Agone*, 22, 95–113.

(2002)"The Struggle Between Political Agoraphobia and Agoraphilia." Comunicación presentada al Massachusetts Institute of Technology, political science workshop.

(2004) "The Political Power of Words: The Birth of Pro-Democratic Discourse in the Nineteenth Century in the United States and Canada." *Political Studies*: 2004 vol 52, 118–134.

(2005) "Anarchy in Political Philosophy." Anarchist Studies. (en preparación).

Dever, William G. (2000) 'How Was Ancient Israel Different?' En: Martha Lamber-Karlovsky (ed.) *The Breakout: The Origins of Civilization.* Cambridge: Harvard University Press, pp. 63-68.

Federici, Silvia (ed.) (1995) *Enduring Western Civilization: The Construction of the Concept of Western Civilization and its "Others".* London: Praeger.

Gilroy, Paul (1993) *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness.* Cambridge: Harvard University Press.

GoGwilt, Chris (1995) "True West: The Changing Idea of the West from the 1880s to the 1820s." En: Sylvia Federici (ed.) *Western Civilization and its "Others"*. London: Praeger, pp. 37-61.

Graeber, David (2000) *Toward an Anthropological Theory of Value.* New York: Palgrave. (en preparación) "Fetishes are Gods in the Process of Construction" Próximamente en Anthropological Theory.

Grinde, Donald A. y Bruce E. Johansen (1990) *Exemplar of Liberty: Native America and the Evolution of Democracy.*

(1995) "Sauce for the Goose: Demand and Definitions for "Proof" Regarding the Iroquois and Democracy". *William & Mary Quarterly* 53 (3):628-635.

Hammond, Mason (2000) "The Indo-European Origins of the Concept of a Democratic Society". En *The Breakout: The Origins of Civilization* (Martha Lamber-Karlovsky, ed.) Harvard University Press, Cambridge, pp.57-62.

Ho, Engseng (2004)"Empire Through Diasporic Eyes: A View From the Other Boat". *Comparative Studies in Society and History* volume 46 number 2: 210-246.

Huntington, Samuel P. (1993) "The Clash of Civilizations". Foreign Affairs v72 n3 (Summer 1993):22-48.

(1996)"The West: Unique, Not Universal". Foreign Affairs v75 n1 (Winter 1996): 28-46.

Johansen, Bruce (1982) *Forgotten Founders: How the American Indian Helped Shape Democracy.* Boston: Harvard Common Press.

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:02 Página 174

Johansen, Bruce (1998) *Debating Democracy; Native American Legacy of Freedom.* Santa Fe: Clear Light Publishers

Kyle, Donald G. (1998) *Spectacles of Death in Ancient Rome.* New York: Routledge.

Lamberg-Karlovsky, C. C. (2002) "The Eastern 'Breakout' and the Mesopotamian Social Contract". En: Martha Lamber-Karlovsky, (ed.) *The Breakout: The Origins of Civilization.* Cambridge: Harvard University Press, pp.13-24.

Lamberg-Karlovsky, Martha (ed.) (2000) *The Breakout: The Origins of Civilization*. Cambridge: Peabody Museum Monographs. Harvard University.

Levy, Philip A. (1996) "Exemplars of Taking Liberties: The Iroquois Influence Thesis and the Problem of Evidence". *William & Mary Quarterly* 53 (3): 587-604.

Lévy-Bruhl, Lucien (1926) *How Natives Think*. (traducción de Lilian Clare) Salem: Ayer & Co. 1986

Lewis, Martin W. y Kären E. Wigen (1997) *The Myth of Continents: A Critique of Metageography.* Berkeley: University of California Press.

Linebaugh, Peter (1991) *The London hanged : crime and civil society in the eighteenth century. London*. New York : Allen Lane, The Penguin Press.

Linebaugh, Peter y Marcus Rediker (2000) *Many-headed hydra: sailors, slaves, commoners, and the hidden history of the revolutionary Atlantic*. Boston: Beacon Press.

Lomar, Kathryn and Tim Cornell (eds.) (2003) *'Bread and Circuses': Euergetism and Municipal Patronage in Roman Italy.* London: Routledge.

MacGaffey, Wyatt (1994) "African Objects and the Idea of the Fetish". *Res* 25:123-31.

Manin, Bernard (1994)"On Legitimacy and Political Deliberation". En: Mark Lilla (ed.) *New French Thought: Political Philosophy.* Princeton: Princeton University Press, pp.186-200.

Mann, Michael (1999)"The Dark Side of Democracy: the Modern Tradition of Ethnic and Political Cleansing". *New Left Review* 235:18-45.

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:02 Página 175

Markoff, John (1995) *Waves of Democracy: Social Movements and Political Change*. Thousand Oaks California: Pine Forge Press.

Markoff, John (1999) "Where and When Was Democracy Invented?' *Comparative Studies in Society and History* volume 41 number 4: 660-690.

Mignolo, Walter D. (2002) "The Many Faces of Cosmo-polis: Border Thinking and Critical Cosmopolitanism". En: Carol Breckenridge, Sheldon Pollock, Homi Bhabha, y Dipesh Chakrabarty (eds.) *Cosmoplitanism*. Durham: Duke University Press, pp. 157-188.

Muhlberger, Steven y Phil Paine (1993) "Democracy's Place in World History". *Journal of World History* Vol 4 no 1:23-45

(1998) "Democracy in Ancient India". [En línea] World History of Democracy site. [Visitado el 22 de noviembre de 2004]. http://www.nipissingu.ca./department/history/histdem/

Negri, Antonio (1999) *Insurgencies: Constituent Power and the Modern State.* (Maurizia Boscagli, traductor). Minneapolis: University of Minnesota Press.

Newman, Michael (1998) Founding Feathers: The Iroquois and the Constitution. *The New Republic* 199 (19): 17-21.

Ober, Josiah (1996) *The Athenian Revolution: Essays on Ancient Greek Democracy and Political Theory.* Princeton: Princeton University Press.

Ostrom, Elinor (1990) *Governing the Commons: The Evolution of Institutions for Collective Action.* Cambridge: Cambridge University Press.

Payne, Samuel B. (1998) "The Iroquois League, the Articles of the Confederation, and the Constitution". *William and Mary Quarterly* 53 (3): 605-620.

Pietz, William (1985) "The Problem of the Fetish I". *RES: Journal of Anthropology and Aesthetics* 9:5-17.

(1987) "The Problem of the Fetish II: The Origin of the Fetish". *RES: Journal of Anthropology and Aesthetics* 13:23-45.

(1987) "The Problem of the Fetish IIIa: Bosman's Guinea and the Enlightenment theory of fetishism". *RES: Journal of Anthropology and Aesthetics* 16:105-123.

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:03 Página 176

Rediker, Marcus (1981) "Under the Banner of King Death': the Social World of Anglo-American Pirates, 1716-1726". *William & Mary Quarterly*, 3rd series, 38 (2):203-227.

(1987) *Between the Devil and the Deep Blue Sea: Merchant Seamen, Pirates, and the Anglo-American Maritime World, 1700-1750.* Cambridge: Cambridge University Press.

(2004) *Villains of All Nations: Atlantic Pirates in the Golden Age.* Boston: Beacon Press.

Sakolsky, Ron y James Koehnline (eds.) (1993) *Gone to Croatan: the origins of North American dropout culture.* Brooklyn, NY: Autonomedia.

Sartori, Giovanni (1987) *The Theory of Democracy Revisited.* Chatham, New Jersey: Chatham House.

Saxonhouse, Arlene W. (1993) "Athenian Democracy: Modern Mythmakers and Ancient Theorists". *PS: Political Science and Politics* vol.26 n3:486-490.

Snow, Dean R. (1994) *The Iroquois*. London: Blackwell.

Tooker, Elizabeth (1988) "The United States Constitution and the Iroquois League". *Ethnohistory* 35: 305-36.

(1990)"Rejoinder to Johansen". *Ethnohistory* 37: 291-297.

Toynbee, Alfred (1934-1961) *A Study of History, 12 volumes.* New York: Oxford University Press.

Trouillot, Michel-Rolph (2003) *Global Transformations: Anthropology and the Modern World.* New York: Palgrave.

Veyne, Paul (1976)*Le Pain et Le Cirque: Sociologie Historique d'un pluralisme politique.* Paris: Editions du Seuil.

Wilkinson, David (1985) "Central Civilization". *Comparative Civilizations Review*. Fall, 31-53.

Zizek, Slavoj (1998)"A Leftist Plea for Eurocentrism". *Critical Inquiry* 24: 989-1009.

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:03 Página 177

*Carnaval contra capital: una comparación entre Bakhtin, Vaneigem y Bey**
Gavin Grindon

Es una tarde soleada, y me encuentro entre dos grupos de personas uniformadas, nariz con nariz (o más bien casco contra casco) y aparentemente, ningún bando parece querer moverse. Por un lado está la policía, equipada con lo último en equipos antidisturbios. Empujando contra ellos, se encuentra un grupo de hombres y mujeres vestidos con monos blancos, equipados con cascos de ciclistas, anillos de goma, y muñecos de peluche unidos con cinta adhesiva, en lo que parece una sorprendente parodia llamativa de los trajes protectores de los oficiales. Tras ellos, en el espacio que están protegiendo para que la policía no entre, hay un grupo de personas formado por punkis que bailan, hadas, zancudos, juerguistas, feministas, anarquistas y marxistas (de toda índole), gente disfrazada, personas completamente desnudas, y un ruidoso encuentro de percusionistas callejeros, bandas de samba, y un sistema de sonido con generador eléctrico a pedales. Hay una cacofonía igual de ideologías en este espacio; banderas negras, banderas rojas, banderas verdes, banderas con estrellas, banderas multicolor de orgullo gay y pancartas pidiendo la liberación para grupos de gente y animales diversos. Esto es un carnaval en contra del capitalismo, como si miles de personas hubieran decidido tomarse la famosa proclama de Emma Goldman "si no puedo bailar, no es mi revolución" muy al pie de la letra. Es un fenómeno político y cultural que ha estado creciendo rápidamente desde su concepción a principios de los años 90.

Este fenómeno viene de un moderno linaje que le hace retroceder a la campaña 'No a la variante M11' y la ocupación carnavalesca de la carretera de Claremont en Londres en el 93 (Welsh y McLeish, 1996). Después de la carretera de Claremont, el carnaval apareció como una consciente forma de acción durante los 90, más evidente con Reclaim the Streets, un grupo que recurrió vehe-

*. Traducción de Alejandro Barragán Luna.

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:03 Página 178

mentemente a las ideas dispuestas en la Zona Temporalmente Autónoma (*Temporary Autonomous Zone*), de Hakim Bey. Estos acontecimientos dieron lugar a la primera 'Fiesta callejera global', desarrollada en ciudades de todo el mundo el 16 de mayo de 1998, el día de la cumbre del G8 en Birmingham. Estas fiestas, por tanto, se convirtieron en unos más generalizados 'carnavales contra el capitalismo', el cual ha marcado desde entonces la forma de protesta contra la globalización y el neoliberalismo (entre otras cosas).

Entre las obras de Bakhtin, la Internacional Situacionista y la teoría moderna anarquista, particularmente el ensayo de Hakim Bey, hay un constante retorno a una constelación compartida de ideas, el cual hace un análisis comparativo de su producción de ideas. Cada uno teoriza sobre la alegría y el deseo como la base de un acontecimiento culturalmente y políticamente radical, denominado indistintamente como 'carnaval', 'festival' 'situación' o 'zona temporalmente autónoma'. En cada caso, este acontecimiento acoge un número de cualidades relacionadas entre sí[56]. Se ve como una fusión políticamente radical de la vida y el arte, la materialización de la alegría y el deseo en la forma de una micro-sociedad abiertamente anarquista.

Los activistas que se encuentran tras el carnaval contra el capitalismo parecen ser bien conscientes de estos precedentes teóricos cuando hacen referencia a:

> "Los enormes festivales populares de la Bastilla, la Comuna de París, París del mayo del 68. Desde la Edad Media en adelante el carnaval ha ofrecido visiones de un mundo bocabajo, un universo patas arriba libre de trabajo duro, sufrimiento y desigualdad. El carnaval celebra temporalmente la liberación de la verdad prevaleciente y el orden establecido; marca la suspensión de todo orden jerárquico, privilegios, normas y prohibiciones" [57].

El linaje histórico, tanto como el linaje teórico entre Bakhtin y los situacionistas, ha sido construido en retrospectiva para servir a los intereses de este proyecto radical contemporáneo, muy tras el estilo de *Lipstick Traces* de Marcus Greil, el cual también hace esta conexión a modo de tentativa. Esbozando una 'tradición' del carnaval como

56. Considerando la brevedad de este ensayo, usaré los términos 'carnaval' y 'carnavalesco' para refirme a las cualidades comunes del acontecimiento socio-cultural sobre el que teoriza cada autor.
57. Anon, Agitprop nº1 (Folleto de Reclaim the Streets, 1996).

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:03 Página 179

insurrección liberadora, este proyecto sintetiza las ideas de Bakhtin y los situacionistas, y asume un enlace fortuito teórico entre ellas, basadas en las similitudes y posibilidades aparentes de sus escritos sobre el carnaval. Sin embargo, a pesar de lo especificado arriba, tal síntesis está lejos de ser simple.

Mikhail Bakhtin fue un profesor ruso no convencional, cuyo trabajo sobre lengua, literatura y filosofía entre los años 30 y 40 sufrió debido a la hostilidad de los gobiernos soviéticos hacia intelectuales no ortodoxos, y sus tesis sobre Rabelais de 1940 no fue publicada con gran difusión hasta finales de los 60, después de que sus ideas concernientes –entre otras cosas– al carnaval se hicieron populares. Su análisis del uso de Rabelais de la cultura popular de los festivales medievales es a menudo tomado como una crítica a la hegemonía de la Unión Soviética, y las implicaciones de sus conceptos fueron rápidamente extendidas más allá del campo del análisis literario por los subsecuentes teóricos. Es con este espíritu con lo que son tratadas aquí. 1968, el año en que la obra de Bakhtin fue traducida al inglés, coincidió con el mismo año en que la vanguardia artística como organización revolucionaria, la Internacional Situacionista, se elevó a la prominencia con los acontecimientos ocurridos en Francia aquel año. Junto a Guy Debord, Raoul Vaneigem fue una de las luces guía de los situacionistas. Publicó su *The Revolution of everyday life* en 1967.

Bakhtin y los situacionistas tienen una visión similar del carnaval. El carnaval fue para ambos un 'mundo' unitario de relaciones sociales independientes y distintas de aquellas de la vida ordinaria. Estas relaciones estaban caracterizadas por la inversión de las relaciones jerárquicas donde lo bajo se reía de lo alto, y todos los dogmas y jerarquías quedaban en suspenso. Esto estaba acompañado de una suspensión de la división y separación de la vida social, particularmente en el a menudo alto y lejano campo de la estética. Las cualidades normalmente atribuidas al campo de la apreciación estética se producían en la vida ordinaria, y las divisiones entre vida y arte, artista y espectador, se derrumbaban. Las implicaciones anarquistas de tal mundo son obvias, pero la clave de esta abolición de fronteras entre clases y ideologías es que la alegría, la festividad, la risa y el deseo son entendidos como un ímpetu revolucionario que produce un mundo así.

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:03 Página 180

El uso de la alegría y el deseo como conceptos clave en su pensamiento sobre la liberación ante la autoridad posiciona a Bakhtin y a los situacionistas fuera de la izquierda tradicional. Esto permite momentos de un mundo utópico que ocurre en el aquí y el ahora, mejor que en una posterior y algo distante revolución. Ambos ven la alegría y la risa como componentes esenciales de la suspensión de las relaciones sociales del carnaval sin dogma. Vaneigem emplea los términos 'festival' y carnaval' indistintamente (Vaneigem, 1994: 76, 110). El énfasis para él está en la alegría y la festividad como la raíz del carnaval, tal y como es para Bakhtin, quien abre su análisis sobre Rabelais situándolo en la 'historia de la risa'. (Bakhtin, 1984: 59). La alegría materializada, para los situacionistas, se encontraba en el juego, más que en la risa. Pero en cualquier caso, el principio de alegría es la base de una experiencia social que es unitaria, autocontenida y separada del mundo normal. La gente vive alternativamente en el mundo del carnaval o en el mundo oficial. Bakhtin describe los rituales de este mundo de risa: "Se distinguían firmemente de las formas serias, oficiales, eclesiásticas, feudales y políticas de cultos y ceremonias. Ofrecían un aspecto del mundo completamente diferente, no oficial, extra eclesiástico, así como del hombre y de las relaciones humanas; construyeron un segundo mundo y una segunda vida fuera del oficialismo". (Bakhtin, 1984: 5, 6)

Vaneigem intenta describir las relaciones humanas del segundo mundo. Su alegría se expresa en la sustitución del intercambio de relaciones por aquellas de donación de regalos. Esto forma un mundo separado del oficial del espectáculo, el cual era el término situacionista referido a la totalidad de las relaciones sociales capitalistas a finales del siglo XX, porque el espectáculo sólo se extiende hasta el mundo oficial de relaciones de consumo.

Vaneigem pone el ejemplo de la economía de ahorro como evidencia de la viabilidad de un sistema social basado en la donación de regalos, más que en el intercambio. La donación de regalos también comprende cualidades del carnaval como amor, amistad, igualdad y participación, que están perdidas bajo el intercambio. De modo parecido, Bakhtin observa que "los juegos sacan a los jugadores de los límites de la vida diaria, liberados de las leyes y

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:03 Página 181

regulaciones corrientes" (Bakhtin, 1984: 235). Vaneigem también argumenta que el juego implica fluidez y una carencia anárquica de dogma, "la praxis del juego implica el rechazo de líderes, de sacrificio, de roles, libertad de todos para autorreafirmarse" (1994: 256). Sin embargo, Vaneigem continúa afirmando cada vez con más vehemencia el potencial de estas actividades: "La creciente pasión por robar libros, ropa, comida, armas o joyas simplemente por placer de llevárselo, ofrece una visión de lo que el deseo de vivir tiene almacenado en la sociedad de consumo"(1994: 81). La unión de la donación de regalos con la alegría y el carnaval es una parte de su redefinición de revolución. Dar regalos es abandonar las relaciones de intercambio de bienes y actuar creativamente fuera del espectáculo, que, como la perspectiva crítica de Bakhtin sobre la risa, ofrece a los participantes una "perspectiva contraria" (1994: 185), el cual Vaneigem la considera tanto como una plataforma de lanzamiento para una actividad revolucionaria, como una desaparición íntima de fronteras de la revolución en sí misma. "La construcción total de la vida ordinaria, el reverso de la perspectiva (es decir, la revolución) son posibilidades inminentes" (1994: 197). Para Vaneigem, el reverso de la perspectiva no sólo revelará la verdadera naturaleza del viejo mundo, sino que también implicará y llevará a cabo las relaciones de uno nuevo.

La realización de un mundo alternativo, carnavalesco, no es sinónimo de revolución para Bakhtin, como sí lo es para Vaneigem, aunque a pesar de esto, establece unas conexiones sugerentes entre las formas del carnaval y el cambio de un mundo a otro: "La imagen dual que combina la alabanza y el abuso busca aprehender cada mismo momento de este cambio, la transferencia del viejo por el nuevo, de la muerte por la vida" (Bakhtin, 1984: 166). Lo que es un subtexto en Bakhtin es explícito en Vaneigem. Mejor que aprender a representar el cambio, el carnaval para Vaneigem, por definición, funde la perspectiva y la práctica (para que no sea espectáculo), y así, lo que es sólo un reverso de la perspectiva para Bakhtin es también en realidad "el mundo puesto bocabajo" (Vaneigem, 1983: 7) para Vaneigem. La revolución de los situacionistas era, en Bakhtin, una realización del día a día del carnaval. Ellos señalaban que:

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:03 Página 182

> "La libre creatividad de la construcción de todos los momentos y acontecimientos de la vida es la única poesía (la primera crítica consciente de la vida diaria) que ésta puede reconocer, la poesía hecha por todos, el principio del festival revolucionario. Las revoluciones proletarias serán festivales o nada, en la festividad está la propia clave de la vida que ellos anuncian. Jugar es el principio último de este festival, y las únicas reglas que puede reconocer son vivir sin límite de tiempo y disfrutar sin restricciones"[58].

Esta diferencia habría de ser observada en términos de perspectivas disciplinarias. Para Bakhtin, trabajando como un crítico literario marxista, la risa autoriza el carnaval como una perspectiva crítica. Para Vaneigem, influenciado tanto por el surrealismo como por el marxismo, el deseo suprimido lo hace convertirse en carnaval. Las diferentes perspectivas entre Bakhtin y Vaneigem afectan a su evaluación del contenido revolucionario y del potencial del carnaval. Las categorías psicológicas de Vaneigem tienen el efecto de 'naturalizar' sus categorías revolucionarias. Su giro psicológico sobre la alienación es un buen ejemplo. La alegría es lo contrario de 'enfermedad por la supervivencia', lo cual es el resultado físico y psicológico del mundo oficial de trabajo e intercambio bajo el capitalismo, de la vida reducida a sus esencias vacías y abstractas. Para Vaneigem, la existencia sin alegría, y el sistema que lo refuerza, está contra los deseos del hombre de gozo y placer, y así, contra aquello que hace a la humanidad más que autómata. La transferencia de la muerte a la vida es inevitable (el deseo de jugar y crear siempre saldrán fuera).

Parece que Bakhtin y los situacionistas difieren ampliamente cuando aparece la relación entre carnaval y el mundo oficial. Los situacionistas, observando las cualidades del carnaval en un acto que ellos denominaron "creación de situaciones", supusieron que ésta sería la primera ocupación de la gente después de la revolución que la propia creación de situaciones ocasionaría. Bakhtin, aunque describiera igualmente el espíritu del carnaval como irreprimible y opuesto a la jerarquía, no afirmaba explícitamente que fuera en consecuencia revolucionario.

Bakhtin veía ciertamente la risa del carnaval como subversivo. Sin embargo, señalaba que en la cultura oficial del periodo medieval, con

58. Internacional Situacionista, *On the Poverty of Student Life*, http://www.library.nothingness.org/

su seriedad aliada con el poder y la autoridad, era demasiado fuerte como para que el hombre medieval pudiera resistirse a ella. Contra la fuerza física e ideológica del estado medieval, "la conciencia de libertad del carnaval... sólo podría ser limitada y utópica" (1984: 75). ¿Es esto más cierto en la sociedad del espectáculo, estando más capacitada para recuperar y controlar la disensión que en otra sociedad anterior? Los comentarios de Tony Blair en las protestas de Génova en 2001 diciendo que "esto es efectivamente un circo ambulante anarquista que va de cumbre en cumbre con el único propósito de causar tanto desconcierto como le sea posible[59]", parecería indicar que la seriedad de la cultura oficial todavía supone que el carnaval no tiene un lugar participativo y con significado en la historia. De hecho, Shields observa que el "carnaval es lo más fuerte hoy día en aquellas sociedades menos integradas en las modalidades del capitalismo" (1991: 90-91). Pero tal y como demuestran las protestas de Génova en la reunión de las ocho potencias más grandes del mundo, los activistas contemporáneos han logrado provocativamente llevar el carnaval hasta el corazón del mundo oficial, sin atender a la actitud que ese mundo tiene hacia el propio carnaval.

Con esto, esta gente sigue a los situacionistas, quienes claramente plantean un caso más agresivo que el de Bakhtin, para el contenido revolucionario del carnaval. Sin embargo, muchos argumentan contra los situacionistas que el carnaval no tiene tal potencial revolucionario, pero es de hecho una especie de "válvula de seguridad" social que permite al mundo oficial operar sin obstáculos el resto del tiempo, y es en este sentido cómplice con aquello a lo que superficialmente se opone. El propio Bakhtin observa que allá por 1444, en una carta circular de la Escuela Teológica de París, la fiesta de los locos era descrita como dicha válvula de seguridad. Tal diversión es necesaria "de modo que la locura, la cual es nuestra segunda naturaleza y parece ser inherente al hombre, debería surgir al menos una vez al año. Los barriles de vino se reventarían de vez en cuando si no los abrimos y dejamos que entre el aire" (1984: 75).

Eagleton afirma que el carnaval es "un aventura permitida en todos los sentidos, una ruptura autorizada de la hegemonía, un soplo

59. Tony Blair, en Blair: Anarchists will not stop us, BBC News Online 16 de junio, 2001 http://news.bbc.co.uk/hi/english/uk_politics/news_1392000/1392004.stm.

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:03 Página 184

de contenido popular tan inquietante e inefectivo como una obra de arte revolucionaria" (1981: 148). Sin embargo, el grupo holandés Provos, contemporáneos a los situacionistas, no veían las cosas de esta manera. Su manifiesto de 1965 hace valer el poder de las crecientemente audaces rupturas carnavalescas de la hegemonía para hacer que la autoridad destape su velo de tolerancia y revele su seria, violenta e intolerante naturaleza, y por lo tanto, provocando la revolución en su contra. La clave de lo compartido por estos dos análisis es su mirada hacia la tolerancia y lo permisible. Bakhtin dice de la tradición medieval del carnaval que "las formas de pura risa fueron creadas paralelamente a las formas oficiales" (1984: 74). Esto es una relación con el mundo oficial muy diferente de lo que Vaneigem entiende como un mundo distinto generado por la reacción y la oposición contra el mundo oficial. Esta es una diferencia importante entre el carnaval de los situacionistas y estos carnavales tradicionales medievales, los cuales eran tolerados por la iglesia, si no los apoyaba con sinceridad. Es destacable que el juez que presidía el caso de la rebelón de estudiantes de la Universidad de Estrasburgo, tras los acontecimientos de 1968, dejó claro en sus conclusiones, aunque no en los brillantes términos de Vaneigem, lo siguiente: "Estos cínicos no dudan en elogiar (...) una revolución proletaria a nivel mundial con el 'placer *sin autorización*' como su único objetivo[60]" (cursivas del autor).

El código de Justicia Criminal hizo del placer carnavalesco, en la forma de la cultura *rave*, algo ilegal en Reino Unido. El carnaval sin autorización *Reclaim The Streets* entonces se convirtió rápidamente en un aliado de los grupos de la cultura *rave*. Esto simplificaba y liberalizaba la política del placer de Vaneigem -quizás explicando el resurgir popular de estas teorías en 1990. La toma del placer se convirtió en un desafío contra la ley, y el carnaval ocupó un estatus más provocativo. El concepto de Vaneigem de cualquier momento de alegría tomado como un acto revolucionario contra el orden oficial debe parecer particularmente relevante a la luz de la legislación que restringe simultáneamente tanto la fiesta como la protesta. ¿Se ha convertido una fiesta callejera ilegal en algo distinto de preparar una insurrección general? Lo que esto nos cuenta es

60. *Summation of the Judge*, pie de página de La Internacional Situacionista, *On the Poverty of Carnaval against Capital*.

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:03 Página 185

que si un carnaval es una provocación revolucionaria o si simplemente una válvula de seguridad social, depende, por lo menos en parte, del estatus de la risa del carnaval en el periodo histórico en cuestión. Aquí, la diferencia crucial está en que el carnaval medieval fue por lo menos tolerado por el estado y la iglesia, mientras que este no era el caso de la cultura *rave* de los 90.

Bourdieu señala que este asunto de trasgresión legal en acontecimientos culturales otorga al carnaval una localización de clase, así como una localización política insurrecionalista en potencia. El rango social está constituido por Bourdieu en parte por la "cultura del capital" –el conocimiento de las formas y reglas de ciertas prácticas culturales–. Una carencia de este capital en la forma de trasgresión de estas reglas está asociado con la clase trabajadora y a menudo toma la forma de una activa falta de respeto hacia la cultura del capital "empleando la obscenidad y la escatología para volver poner del revés todos los 'valores' en los que los grupos dominantes proyectan y reconocen su sublimación" (Bourdieu, 1989: 491).

Sin embargo, sin el apoyo popular, los carnavales sin autorización no son revoluciones sino provocaciones para indignar al orden oficial, valorado por las masas. Aquí se revela una comparación entre dos acontecimientos carnavalescos similares. Primero, el asalto proto-situacionista de Notre Dame, en el que Michel Mourre se vistió como un cura dominico, tomó el altar de la catedral de Notre Dame durante la misa del 9 de abril de 1950 y declaró: "Ciertamente os digo: Dios ha muerto. Nosotros proclamamos la muerte de Dios-Cristo, por lo que el Hombre puede ahora vivir por fin. (Sege Berna, en Marcus, 1989: 279).

Los guardas de la catedral echaron al falso dominico y a sus conspiradores con espadas en alto e intentaron matarlos. Por el contrario, Bakhtin describe un ataque paródico similar contra lo sagrado de la Iglesia y sus rituales, "la fiesta del asno", la cual estaba tolerada por la iglesia, incluso llevada a cabo por sus oficiales, y a pesar de su forma parecida, no era la provocación de indignación que tenían las acciones de Mourre. Se celebraron especiales "misas estúpidas". Cada parte de la misa era acompañada por el cómico rebuzno "¡hiiiooooo!". Al final del servicio, en lugar de bendición

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:03 Página 186

normal, el cura repitió el rebuzno tres veces, y al Amén final fue sustituido por el mismo grito (Bakhtin, 1984: 78).

Sin embargo, evaluar si un carnaval está autorizado por el estado no debería ser nuestra única consideración cuando se decide si un carnaval representa una válvula de seguridad social. Una mirada sobre las cualidades y el poder del carnaval en sí mismo evade el argumento arriba desarrollado al sugerir que la idea de una válvula de seguridad social está enteramente invalidada. Cleaver argumenta que el marxismo ortodoxo a menudo desatiende este tipo de mirada y como resultado, la clase obrera aparece en sus modelos "normalmente como una víctima de batallas defensivas" (Cleaver, 2001: 44), mientras que los cambios sociales y adelantos son entendidos como que se desarrollan puramente desde aquellos que compiten dentro del capitalismo. "La clase obrera es sólo un espectador del desarrollo auto-activo autónomo del vals global". (Cleaver, 2001: 44). De hecho, los movimientos de capital son a menudo mejor entendidos como respuestas tácticas a las acciones autónomas de la clase trabajadora contra el propio capital. La teoría de la válvula de seguridad necesariamente entiende la sociedad como un sistema funcional cerrado. Esto no es sólo un engaño, sino que deniega en la clase trabajadora su rol apropiado en la batalla contra el capital. Es útil entender esta diferencia 'tácticamente', desde ambos lados. Como dice Cleaver: "Lo que es vital de ver es que la respuesta del capital se ha parecido más a menudo a una búsqueda desesperada de una nueva táctica que a un proceso de visualizada asimilación suavemente orquestado por los profetas de la 'hegemonía cultural burguesa'" (Cleaver, 2001: 124).

Esto, por supuesto, no habría puesto la discusión sobre la subversión carnavalesca en términos de la hegemonía de la clase dominante ni de condiciones que determinan el potencial revolucionario del carnaval, sino en términos de dos bandos opuestos, activos y sus respuestas tácticas del uno hacia el otro. Así, cualquier análisis no debería centrarse sólo en el poder del mundo oficial, y si 'autoriza' el carnaval, sino también en el poder y los métodos del carnaval del periodo en cuestión. La diferencia central detallada arriba es que la fiesta del asno fue un carnaval que formó parte de una cultura compartida

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:03 Página 187

popular, mientras que el asalto de Notre Dame fue un ataque carnavalesco sobre la cultura popular compartida. No ver el apoyo y la organización popular dispuestos contra la autorización oficial como cartas jugadas por intereses de clase que compiten en un sistema inestable implica aceptar las asunciones ideológicas totalizadoras del capital.

Debord hace una acusación similar a la falsa totalización del espectáculo. Observar una sociedad como una unidad funcional, en la que los carnavales de disensión forman parte superficialmente, implica aceptar la propia definición de espectáculo. Esto era importante ya que les permitió evitar un difícil lío teórico: los intentos de entender la sociedad como una totalidad de relaciones radicadas en el capital que causan una compleja matriz de divisiones y separaciones, son susceptibles a esas mismas divisiones si su crítica se basaba o dependía de aquella matriz. Esto llevaría tales críticas a perspectivas divididas o inconsistentes, manteniendo sólo un conocimiento parcial de la totalidad.

Resulta que hay problemas con la teoría de la 'válvula de seguridad' que supone que la sociedad ha de ser una unidad funcional, y que ve el carnaval dividido internamente entre arte y acción. Sin embargo, suponer una sociedad dividida, dispuesta contra la cualidad unitaria esencial del carnaval es también un encargo altamente problemático. Este es particularmente el caso cuando se usa como una validación del potencial revolucionario del carnaval. Esta paradoja consiste en que la construcción de situaciones crea un reducto del mundo post-revolucionario carnavalesco como un punto de crítica unitaria invulnerable, antes de la revolución, la cual entonces trata de recurrir a dicha revolución. Sin embargo, estos reductos de resistencia sólo pueden ser verdaderamente unitarios y validados después de la revolución. Como dice Plant, "la revolución demanda una conciencia que sólo la propia revolución puede producir". (Plant, 1992: 89)

Jean Barrott también ve esto como una posición insostenible en su crítica de la Internacional Situacionista, negando que el carnaval pueda ser coherentemente realizado en cualquier sitio antes de la revolución, identificando su comprensión del carnaval como un fracaso de los situacionistas para "saber exactamente si era una cuestión de vivir de manera diferente a partir de ahora, o sólo

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:03 Página 188

de seguir ese camino" (Barrot, 1996: 34). Afirma que el libro de Vaneigem demanda literalmente lo imposible. Sobre el perfil de una revolución carnavalesca de la vida ordinaria que hace Vaneigem, Barrott asegura que "no puede ser vivida… a no ser que uno se acurruque en las grietas de la sociedad burguesa, o uno se oponga sin descanso a ella con una vida diferente, la cual es imposible porque sólo la revolución puede hacerla realidad" (Barrot, 1996: 34).

Es productivo volverse ahora otra vez a la perspectiva autónoma. Como aquellas teorías de alegría revolucionaria, la tradición autónoma marxista no es un movimiento homogéneo o un linaje consistente, sino la colección de un conjunto de voces en un desierto que en diferentes momentos y en diferentes sitios han desarrollado un análisis que se centra en la autonomía de la clase trabajadora sobre las operaciones del capital. Esta tradición se ve generalmente como cristalizada en torno al movimiento de Autonomía Italiana, la cual fue más o menos contemporánea con la de los situacionistas franceses.

Una perspectiva autónoma marxista de hecho comparte muchas similitudes con la aproximación situacionista. Por ejemplo, el análisis desarrollado por el más leído miembro de la Autonomía, Antonio Negri, de la "fábrica social", donde todas las relaciones económicas se han convertido socialmente en dominantes, paralelas en varias formas a la descripción de Debord de la sociedad del espectáculo, donde imágenes modificadas han dibujado nuestra perspectiva del mundo, incluso afectando a nuestros conceptos de espacio y tiempo. Ambas escuelas de pensamiento también sitúan un énfasis sobre la actividad autónoma de los trabajadores –con los situacionistas específicamente apoyando el consejo comunista. Ambos, en este respecto, están al tanto de la posibilidad desde abajo más que el determinismo desde arriba. El análisis marxista autónomo es a veces denominado como marxismo 'abierto', aunque los situacionistas típicamente fueron algo más lejos en su dirección de sugerir que nosotros 'demandamos lo imposible'. También hay una visión compartida en el análisis de la base de esta posibilidad. Al igual que Vaneigem, Negri teoriza sobre la importancia del meollo de la cuestión irrecuperable de la creatividad humana que presenta resistencia al capital, y lo ve manifestarse en la forma de apropiaciones y 'desusos' del aparato de

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:03 Página 189

producción, como lo que los situacionistas denominaron *détournement*. Hay también una aproximación táctica compartida en el énfasis de no-compromiso con el capital de ambas escuelas de pensamiento y en el abandono de los roles asignados por el capital, viendo la abolición del trabajo como la principal objetivo de la guerra de clases y viendo las acciones de los individuos resistiendo al trabajo fuera de la organización política oficial como una parte válida de esta guerra: "Donde tenemos auto-valorización (abandono del compromiso con el capital), no sólo tenemos lucha de clases sino también la irrupción, aun siendo fugaz o perdurable, de nuevos mundos y nuevos tipos de gente" (Claever, 2001: 18).

Esto parece ser un marxismo mejor adaptado a un análisis del carnaval en sus propios términos que el marco teórico empleado por Barrot. Cleaver define la clase trabajadora simplemente como aquellos a los que son forzados a trabajar por el capital. Esta definición significa que el estatus de "fisuras burguesas" como producto de trabajo de otros es menos importante que su explotación como un punto de contradicción en las relaciones capitalistas. Divisiones como esta en estos "nuevos mundos" deberían servir para socavarlos en los objetivos, pero es el funcionamiento de de estas divisiones y el movimiento hacia un estatus unitario universal por parte de esos reductos de autonomía que es la propia sustancia de la lucha de clases contra el trabajo. Esta división entre secciones más o menos privilegiadas de clase trabajadora es sólo una de la miríada de divisiones que pueden sucederse tales como aquella entre el marido y la esposa o entre blancos y negros. Observando un fallo de argumento circular en el hecho de que este fin no ha sido aún logrado, supone que el marco teórico de Barrot le lleva a confundir los fines y los medios.

Es sólo a través de una circulación de luchas, en las que aquellos varios sectores de enlace entre clases se convierten en complementarios, por la que se logra la unidad real contra el capital. Sin tal complementariedad, la 'conciencia de clase' es sólo un encubrimiento ideológico; con ella, la 'conciencia de clase' es superflua (Claever, 2001: 58).

Este argumento abandona las nociones de conciencia de clase que debe invalidar estos nuevos mundos dentro del viejo, y ve cómo

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:03 Página 190

la autoconciencia y la autovalorización de la clase trabajadora surge de entre las contradicciones del capital, más que siendo una unidad garantizada por la 'revolución' o cualquier otra parte externa.

Esto nos trae al teórico posmoderno que se ve a sí mismo como la continuación del linaje del situacionismo y del marxismo autónomo –Hakim Bey. Bey, el pseudónimo de Peter Lamborn Wilson, es más conocido por su influyente ensayo *The Temporary Autonomous Zone*. Este señala la creación de espacios que quedan fuera del capital y enmarcan relaciones sociales anarquistas. Estos espacios son también caracterizados por la inversión carnavalesca de valores culturales y la difuminación de las fronteras entre el arte y la vida. A pesar de la gran influencia de este ensayo en la práctica activista, ha recibido poco en el modo de un análisis teórico directo.

Bey, entre otros autores, ha señalado que lo carnavalesco tiene muchas similitudes con lo posmoderno. Ambos apelan al juego, al diálogo, al collage y a la oposición a las jerarquías fijas y elitismo del modernismo. Bakhtin asegura que el carnaval "era un drama político sin candilejas, en el cual era difícil trazar cualquier línea divisoria clara entre el símbolo y la realidad" (Bakhtin, 1984: 256). Sin embargo el carnaval consigue este efecto con la supertransferencia de la cultura, aboliendo su relación alienada con la vida y así, haciendo difícil las distinciones entre el signo y la realidad. El posmodernismo, por otro lado, es un opuesto nihilista a este proceso, denegando y suprimiendo la vida para dar privilegio al signo. Esto debería ser explicado por el hecho de que el posmodernismo debería ser considerado teniendo una base, en relaciones de consumo que son opuestas a los fines del carnaval de Bakhtin o de Vaneigem. De hecho, Plant afirma en su *La Internacional Situacionista en la Era Posmoderna* que el posmodernismo es un producto pervertido de las teorías situacionistas del espectáculo que despierta el interés de muchas categorías situacionistas. Cuando Loyotard resta importancia a los reclamos de verdad de cualquier discurso, o cuando Baudrillard afirma que el símbolo ha usurpado la realidad, la noción de la recuperación de lo verdadero o real por parte del espectáculo pierde el significado. La separación verdaderamente perfeccionada en el posmodernismo, como fragmentación aparece como el estado de

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:03 Página 191

las cosas natural y primario. Debord describía la definición que da el espectáculo sobre el mundo y sobre sí mismo, de este modo: "El espectáculo se presenta como algo enormemente positivo, indisputable e inaccesible. No dice nada más que 'aquello que aparece es bueno; aquello que es bueno aparece'" (Debord, 1985: 11).

Como hemos visto arriba, el espectáculo no es tan absoluto como se debería asumir, pero puede ser considerado desde la perspectiva del territorio cultural y material ajeno a sí mismo. Este territorio es más claramente definido por la proliferación de la práctica que se encuentra en la base del espectáculo –capitalismo de bienes de consumo. Debord dice, aún con su terminología complica el asunto de una simple relación de superestructura de base: "el espectáculo no es otra cosa que el sentido de la práctica total de la formación socioeconómica" (Debord, 1985:12).

Sin embargo, Hakim Bey, heredando la tradición situacionista, no lo ve de esta manera. Él teoriza sobre el carnaval bajo el nombre de 'Zonas de Autonomía Temporal', haciendo referencia tanto a Bakhtin como a los situacionistas, y ha sido extraordinariamente influyente en el activismo radical. Su nombre es mencionado a menudo cuando se intenta explicar la actividad de Reclaim The Streets y los Carnavales Contra el Capitalismo. Una zona autónoma temporal "es como un alzamiento que no se compromete directamente con el estado, una operación de guerrilla que libera un área (de tierra, de tiempo, de imaginación) y entonces se disuelve para re-formarse en cualquier otro sitio y en cualquier otro momento, *antes* de que el estado pueda destruirlo" (Bey, 1985: 101). Como su ejemplo muestra, las zonas autónomas temporales son también carnavalescas y están basadas en el deseo de un principio motivacional. "la única fuerza lo suficientemente significativa para facilitar nuestro acto de creación parece ser deseado (…) de aquí en adelante, el único gobierno viable es aquel de amor, o 'atracción'". (Bey, 1994: 2).

Sin embargo, Bey declara abiertamente que vivimos en una "sociedad post-espectacular de simulación" (Bey, 1985: 100). Su aportación de la lógica de las relaciones de consumo a una crítica de la vida bajo tales relaciones le lleva a reproducir las divisiones y contradicciones de una sociedad espectacular en su crítica de tal

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:03 Página 192

sociedad. Específicamente, su aceptación de las afirmaciones de Baudrillard sobre la naturaleza simulada de la realidad conduce a Bey a negar ciertas realidades históricas, materiales y sociales concernientes tanto al carnaval como a la vida bajo el capitalismo. La crítica de Bookchin a Bey, *Social Anarchism or Lifestyle Anarchism*, está basado en la división central entre lo social y lo individual. Argumenta que mucha teoría anarquista contemporánea es individualista hasta el extremo de la complicidad con las relaciones a las que se opone superficialmente, y renombra despectivamente esta "segunda ola" de la tradición anarquista como "anarquismo de estilo de vida". Se opone más a las formas tradicionales sociales de organización revolucionaria que a la búsqueda del estilo de vida de los anarquistas de "un decadente personalismo en el nombre de su 'autonomía' soberana" (Bookchin, 1995: 2). Desafortunadamente Bookchin se pasó de la raya. La raíz de la distinción teórica no es entre anarquismo social y carnaval como parte de una tradición moderna individualista. De hecho, la distinción más importante entre Bakhtin, los situacionistas y Bey aparecería en realidad entre el marxismo –admitido como no ortodoxo– de los dos primeros y el anudar de conceptos contrario de Bey en una vía común bajo los auspicios de la "sospecha posmodernista hacia meta-narraciones"

Sin embargo, la influencia divisible del tardo capitalismo se puede observar incluso en el texto de Vaneigem. Esto se hace más claro cuando comparamos las bases de lo individual y lo social de los conceptos de Vaneigem y Bakhtin sobre la alegría y la risa. La alegría y el deseo realizado son bases subjetivas psicológicas del carnaval en Vaneigem, y tiene un poder relativizante asociado en la obra de Bakhtin. Sin embargo, la risa en Bakhtin es siempre aquella de la gente en la plaza de abastos, y pertenece a la cultura popular de masas, mientras que Vaneigem ve en cualquier momento aislado, individual de alegría una revolución por lo menos en potencia. Esto es un síntoma de los diferentes contextos en los que estos autores han trabajado. Bakhtin escribía sobre una situación donde la cultura de masas era a menudo carnavalesca y se situaba en oposición a la alta y oficial cultura de la minoría; mientras que Vaneigem trataba la masa, consumidora de cultura como la cultura oficial opresiva. Como

se cita en los ejemplos arriba mencionados, sus inversiones carnavalescas, que tomaban lugar en el plano subjetivo, son una provocación desde los márgenes más que una renovación social inclusiva.

El concepto de Vaneigem de subjetividad radical sirve para proporcionar a sus conceptos de alegría realizada una base social y por tanto, más coherentemente revolucionaria. La subjetividad radical es la realización de nuestros deseos sueños creativos (revolucionarios), normalmente una expresión sólo permitida en el estrecho campo del "arte": "Todo individuo está constantemente construyendo un mundo ideal dentro de sí mismo, incluso cuando sus movimientos externos se dobla hacia los requisitos de la rutina desalmada" (Vaneigem, 1994: 191). Debería ser discutido que los individuos aislados en busca de alegría y deseo realizado no necesitan ser revolucionarios ni liberadores en absoluto. Pero Vaneigem asegura que: toda la gente tiene el mismo deseo de autorrealización auténtica, y… su subjetividad se fortalece por la percepción de este deseo subjetivo en otros. Esta manera de salirse de uno mismo, no tanto hacia otros como hacia la parte de uno mismo que debe de encontrarse en otros, es lo que otorga espontaneidad creatividad a la importancia estratégica de una plataforma de lanzamiento (Vaneigem, 1994: 198). La subjetividad radical, como teoría de la organización social nacida de un interés personal individualista, aquí se supone que debe soportar una semejanza turbadora de las teorías neoliberales del *laissez-faire*, la misma fundación ideológica del mundo al que Vaneigem trata de oponerse. Allí donde Vaneigem intenta desviar las conclusiones individualistas, su argumento a menudo parece llevar a (Bey las recoge abiertamente) evitar incluso las insinuaciones sociales del uso del término 'revolución' en Vaneigem. : "La visión viene a la vida en el momento del alzamiento –pero tan pronto como la revolución triunfa y vuelve el estado, el sueño y el ideal son en realidad traicionados (…) desconfío de la palabra revolución" (Bey, 1985: 100).

Bey prefiere las ocupaciones territoriales clandestinas, insurrecciones y desaparición como un entendimiento de las tácticas del carnaval, enfatizando su caducidad, "como los festivales, no puede haber alzamientos todos los días" (1985: 100). Bookchin aprecia

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:03 Página 194

esta desubicación entre insurrección y revolución como un síntoma de la desubicación entre actos individuales y aislados y actos motivados y orientados. Sin embargo, esta división es sólo una de todas las que aparecen en el texto de Bey. Éste mezcla ideología revolucionaria, mito y misticismo sin considerar la coherencia, las ideas aceptables en su texto de estilo 'bricolage' en base a similitudes superficiales que ayudan a su poética 'retórica de estilo situacionista. Él demanda la "anarco-monarquía y el anarco-misticismo" y la "magia negra como acción revolucionaria" (Bey, 1985: 64 y 56). Este bricolaje radical de conceptos y disciplinas es tan posmoderno como espectacular. Debord observó que el espectáculo, como tantas obras teóricas y artísticas posmodernas, hace un uso de la técnica. También observa que haciéndolo, el espectáculo inevitablemente deja de considerar lo histórico y lo material: "Las imágenes distanciadas de cualquier aspecto de la vida se funde en una vía común en la cual la unidad de la vida no puede volver a ser reestablecida... El espectáculo en general, como la inversión concreta de la vida, es el movimiento autónomo de los no vivos" (Debord, 1985: 2). En Bey, la aceptación del mundo de la imagen autónoma da como resultado en sus demandas de acción aquello que son sólo culturales, aunque supone que son políticas, y por consiguiente, reproduce una división del espectáculo en el que el carnaval se entiende como superación. Va tan lejos como para sugerir que el poder en sí mismo es todo menos una simulación: "La imposibilidad del 'Estado' (...) ¿Por qué *molestarse* en enfrentarse a un poder que ha perdido todo el significado, que ha venido a ser una pura simulación? (Bey, 1985: 128). La respuesta de Bookchin es cruda pero efectiva: "si lo que sucede en Bosnia con bombardeos es una mera 'simulación', ¡vivimos en tiempos muy pero que muy seguros! (Bookchin, 1995: 20) El carnaval, en la obra de Bey, ha sido completamente recuperado por el espectáculo como una válvula de seguridad. El carnaval en Bey es despojado de sus aspectos sociales, históricos y materiales, y así, de su potencial revolucionario. Esto ha sucedido gracias a la aceptación de Bey de la lógica posmodernista de las relaciones de consumo en una doctrina entendida para oponerse a ellas. Armitage reconoce el cambio teórico crucial que ha ocurrido aquí:

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:03 Página 195

> Sugeriría que la obra de Bey está, en mayor parte, no más que el situacionismo y el marxismo autónomo, despojada de la herencia de Marx. Seguramente pueda haber algunas dudas en la mente de cualquiera que haya leído a (...) Debord, Negri o Vaneigem (...) que la concepción de Marx de lucha de clases es central en sus varios programas. Pero dados nuestros tiempos posmodernos, cada vez menos gente parece estar al tanto de esto. (Armitage, 2001: 121)

Bookchin niega cualquier potencial revolucionario en el carnaval desde una posición más anarquista tradicional. Sin embargo, su rechazo al posmodernismo a favor del anarquismo ilustrado se contradice más que un simple rechazo no sólo de las teorías a menudo reaccionarias del posmodernismo. Cuando Bookchin se enfurece contra el escándalo de "un restaurante con mesas de mantelería de lino, menús bien caros y una clientela yuppie en plaza de San Marco en el Lado Este Bajo –un campo de batalla en 1960... llamado Anarquía (Bookchin, 1995: 35) y recuerdos de "la izquierda que fue", es difícil evitar la sensación de que Bookchin también rechaza el nuevo terreno social posmoderno de las cuales esas teorías son un producto. Como sus categorías teóricas no se corresponden directamente con las nuevas relaciones sociales del capital post-industrial, él es a menudo llevado a argumentar contra la propia esencia del posmodernismo. Bookchin acusa a Bey de ser un reaccionario en secreto. Pero despotricar contra el hecho de una estética posmoderna, o rechazar no sólo la teoría sino también la era posmoderna en su totalidad, es también una posición clandestinamente reaccionaria.

Bookchin rechaza entender el radicalismo del carnaval incluso en los términos mudos de Bakhtin. Bookchin asegura que el carnaval sobre el que escribe Rabelais en la Abadía de Téleme no podría llevarse a cabo sin sirvientes que trabajaran ni sin preparar comida para crear el ocio que disfrutan los 'aristócratas' del carnaval. Asegura que un carnaval anarquista es por tanto incoherente, ya que depende de la jerarquía a la que se opone. Sin embargo, vale la pena darse cuenta de que Bakhtin señala que la división de clases evidente en esta pieza de la obra de Rabelais significa que el episodio de Téleme no es característico ni de la filosofía de Rabelais ni de su sistema de

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:03 Página 196

imágenes, ni de su estilo. Aunque este episodio presenta un elemento popular utópico, está fundamentalmente relacionado con los movimientos aristocráticos del Renacimiento. Esto no es una atmósfera popular-festiva sino una corte y una utopía humanista (...) Respecto a esto, Téleme no está en la línea de la imaginería y el estilo de Rabelais. (Bakhtin, 1984: 138-139).

Resulta que este nuevo terreno social y teórico ofrece un particular conjunto de los problemas de la concepción de los carnavales contra el capitalismo, que permanecen mayormente sin dirección a pesar de la oposición de la heterodoxia carnavalesca a la heterodoxia aparente de la cultura posmoderna del capital global. La perspectiva autónoma en la teorización de estos momentos de liberación es útil en cuanto que nos permite verlos en términos de un curso situado entre las posiciones extremas a menudo adoptadas en el carnaval. No es ni un instante o revolución irreprimible, ni unos simulacros de revolución. Rechazarlo o acogerlo, inequívocamente, es menos una aproximación productiva que examinarlo como un conjunto heterogéneo de teorías que, como mínimo, ofrecen un enfoque cultural valioso hacia sociedades prefigurativas que son tan comunes en el pensamiento contemporáneo anarquista.

Referencias bibliográficas

Armitage, J. (2001) 'Ontological Anarchy, the Temporary Autonomous Zone, and the Politics of Cyberculture. A critique of Hakim Bey', en: *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities*, 4 (2).

Bakhtin, Mikhail (1984) *Rabelais y su mundo*. Indiana: Indiana University Press.

Barrott, Jean (1996) *Critique of the Situationist International, What is Situationism? A reader*. Edimburgo: AK Press.

Bey, Hakim (1985) *TAZ: The Temporary Autonomous Zone, Ontological Anarchy, Poetic Terrorism.* Nueva York: Autonomedia.

Bey, Hakim (1994) *Immediatism: Essays*. Edimburgo: AK Press.

Bookchin, Murray (1995) *Social Anarchism or Lifestyle Anarchism: An unbridgeable Chasm?*. Edimburgo: AK Press.

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:03 Página 197

Bourdieu, Pierre (1989) *Distinction: A Social critique of the judgement of taste*. Londres: Routledge.

Cleaver, Harry (2001) *Reading Capital Politically*. Edimburgo: AK Press.

Debord, Guy (1985) *The Society of the Spectacle.* Londres: Rebel Press.

Eagleton, T. (1981) *Walter Benjamin: Or Towards a revolutionary criticism.* Londres: NLB.

Marcus, Greil (1989) *Lipstick Traces: A secret History of the Twentieth Century.* Nueva York: Harvard Press.

Plant, Sadie (1992) *The Most Radical Gesture: The Situationist International in a Postmodern Age*. Londres: Routledge.

Shields, R. (1991) *Places on the Margin: Alternative Geographies of modernity*. Londres: Routledge.

Vaneigem, Raoul (1983) *The Book of Pleasures*. London: Pending Press.

(1994) *The Revolution of everyday life*. London: Rebel Press/Left Bank Books.

Welsh, Ian y Phil McLeish (1996) 'The European Road to Nowhere: Anarchism and Direct Action against the UK Roads Programme', en *Anarchist Studies* 4 (1), pp. 27-44.

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:03 Página 198

11 de Septiembre
Globalización, Imperio & resistencia
Jesús Sepúlveda

No anticipo el fin del mundo —eso sería extravagante— sino
el fin de un estilo de civilización y de una forma de escritura
(E.M. Cioran).

1

La sociedad panóptica de control se ejerce a través de un mecanismo doble de acción del poder autoritario. Por un lado, etiqueta y divide en forma binaria a la población (sano/insano, peligroso/inofensivo, normal/extraño, patriota/terrorista, etcétera). Por el otro, ejerce la distribución diferencial de la sociedad civil, caracterizando y discriminando a los posibles oponentes con signos negativos que legitimen la represión: terroristas, narcos, insurgentes, rebeldes, anarquistas, militantes, activistas, ilegales o "indios". La represión y la vigilancia se llevan a cabo a través de la clasificación –y criminalización- de la disidencia. El objetivo es marginarla. Si esto se logra, el poder se ha ejercido con guantes de seda. Si no, se recurren a burdos métodos de coacción. Cualquiera sea el caso, los agentes de los estados modernos son listos alumnos de Maquiavelo.

La vigilancia en Chile durante el régimen militar fue llevada a cabo mediante el control de zonas de chequeo permanente, intervención de teléfonos, seguimientos selectivos, fichajes policiales, espionaje a las organizaciones de base y a los grupos clandestinos de resistencia. La vigilancia también reforzó la delación, rompiendo los nexos comunitarios de solidaridad establecidos en las poblaciones o barrios marginales, o en los centros laborales y de estudio. Hubo agentes infiltrados, cuyo fin era acceder a cierta información, además de descompartimentar y sembrar insidia en las organizaciones o comunidades rebeldes. Todo el mundo sospechaba del otro, que potencialmente podía ser un informante o *sapo*. Ver *sapos* a destajo es un síntoma de estrés postraumático, cuestión que no anula, por cierto, la existencia de la vigilancia y el *sapeo*.

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:03 Página 199

La internalización del miedo destruye el sentido de comunidad y refuerza la desconfianza, alimentando el aislamiento y la depresión. Hace unos años leí en el periódico estadounidense *The Nation* que Chile era -según la Organización Mundial de la Salud- el país con el mayor índice de enfermedades mentales en Occidente. Por cierto, la estructura jerárquica autoritaria de la sociedad chilena se ha reproducido verticalmente en todos sus aspectos, incubando varias patologías. El país estuvo controlado durante 17 años por un criminal de lesa humanidad que eludió la justicia por demencia, pero que sin embargo, fue lo bastante lúcido como para robarle dinero al país y esconderlo en sus cuentas secretas del Banco Riggs. Mientras se investiga este caso de corrupción y robo, el Congreso le niega el indulto a 32 presos políticos de la Concertación, de los cuales ocho estuvieron en huelga de hambre[61]. La esquizofrenia política es una patología institucional.

* * *

El corrupto escenario postdictatorial actual ha cosechado los frutos malsanos sembrados por el régimen de Pinochet. El 29 de mayo de 2004, el periódico electrónico elmostrador.cl reveló que, según la Encuesta Nacional de la Salud, más de dos millones de chilenos padecen de depresión. Las estadísticas también alcanzan a la enfermiza estructura social, denunciando que el desempleo en julio de 2004 alcanzó en el Gran Santiago al 11,6%. La criminalización de la población también ha ido en aumento. En 1990, la población carcelaria chilena era de 20.000 reclusos. En 2004 ha ascendido a 38.000 personas. Éste es el diagnóstico de una sociedad que se pudre. Las enfermedades tales como depresión, obsesiones, alcoholismo, síndrome de estrés postraumático, ansiedad, neurosis, sicosis y otras, se consideran naturales y propias de la agitada vida moderna. Esto genera interrelaciones sociales disfuncionales, que el Estado resuelve con más represión, vigilancia y encarcelamiento. La alienación es un fenómeno urbano endémico al industrialismo.

61. El Congreso chileno finalmente indultó a 24 presos políticos; no obstante, aún quedan ocho personas prisioneras tras las rejas de la Concertación Democrática.

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:03 Página 200

Así, las enfermedades mentales clasificadas (paranoia, esquizofrenia, sicopatías varias, etc.) sirven de excusa social para la manutención de vertederos humanos (los manicomios). Pero el tinglado ornamental *civilizatorio*[62] no logra realmente frenar la corrosión.

* * *

La ceguera dirigida y la negación de la realidad fundan la mente estatal, porque pretenden borrar, estandarizando, el biorregionalismo cotidiano. Las ciudades le otorgan un carácter de segunda naturaleza a la conciencia obliterada. La inconsciencia se siente a la par en los campos urbanos donde se ejerce el control y la domesticación de los seres humanos. La descomposición social creada por el nuevo orden se puede reflejar en la violencia doméstica que canaliza la violencia sistémica. Las ciudades modernas son los campos de concentración –o jaulas urbanas– que operan como el escenario natural de la domesticación.

2

La represión en Chile durante el régimen militar tuvo varios pasos. Primero, fue la ejecución selectiva y posterior desaparición de los opositores al régimen. Segundo, se abrieron centros clandestinos de reclusión donde se practicó la tortura y se experimentaron métodos de interrogación[63]. Tercero, se abrieron centros de relegación y se confeccionaron listas negras, obligando a miles a partir al exilio y a otros tantos a no poder regresar. El cuarto elemento fue la aplicación estricta de la censura y el control mediático de la información. Este elemento ha sido la base de la actual "sociedad del espectáculo", aplicada en el medio chilensis para cretinizar a su población. Como quinta fase se cuentan la domiciliación de la población a través del implacable toque de queda y la instauración de una nueva lega-

62. Rodrigo Gaínza usa el término *civilizatorio* para referirse al modelo de domesticación y estandarización que promueve el orden civilizador a través de la educación y el adoctrinamiento. Habría que agregar que este modelo también se perpetúa mediante la ideología y el lenguaje.

63. El 9 de noviembre de 2004, el canal de televisión Chilevisión adelantó que el informe de Prisión Política y Tortura (Comisión Valech) documenta 35.000 casos de torturas y vejaciones ocurridas bajo el régimen militar, las que corresponderían a un poco más del 10% de todos los casos de personas torturadas durante los 17 años del régimen militar; o sea, a un total de 300.000 personas. Este informe se basa en los datos recopilados entre los años 2003 y 2004.

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:03 Página 201

lidad basada en la Doctrina de Seguridad Interior del Estado, que siguió el modelo del Acta de Seguridad Nacional de EEUU de 1947 y que, a su vez, ha sido la base para la actual Ley Patriótica del texano Bush. Los bandos militares y comunicados de la junta fueron el preámbulo de la nueva legalidad impuesta en el país. Los decretos supremos legitimaron la represión estatal que, vista en términos jurídicos, abogó por la defensa del Estado ante el descontento y las protestas de los ciudadanos. Así, se creó una falsa conciencia pública (nutrida por un bombardeo de falsa información), que sirvió de espejo autojustificatorio para la clausura del Congreso y la suspensión de la Constitución de 1925, proscribiendo, además, cualquier actividad partidista o reunión política opositora. Este marco de supuesta 'legalidad' autorizó al régimen a abrir tribunales militares y a oprimir abiertamente a los disidentes. La democracia protegida de hoy legitima la Constitución militar de 1980, creando una jurisprudencia altamente autoritaria que encierra a los chilenos modernos en la celda de la autocomplacencia y la falta de visión.

* * *

La crisis recesiva del año ochenta fue una medida de ajuste -llamada hoy de austeridad- que mostró el verdadero rostro del capitalismo popular (eufemismo usado por los ideólogos del régimen para referirse al sistema neoliberal de control corporativo de las riquezas naturales y humanas del país). La política del "chorreo" fue un chiste cruel que no hizo reír a los cinco millones de pobres existentes en Chile hasta 1990. No obstante, ese chiste tiene una variante perversa: la misma política sigue vigente hoy en día.

* * *

En 1991, la comisión "Verdad y Reconciliación" presidida por Raúl Rettig documentó 2.000 casos de desaparecidos. Probablemente, la cifra sea mayor. El nuevo orden aplicado en Chile a partir del 11 de septiembre de 1973 impuso una sociedad panóptica de control basada en la ejecución, represión y encarcelamiento de los resis-

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:03 Página 202

tentes. Además, domicilió a la población bajo estricta vigilancia. El terror se extendió por diez años y se internacionalizó a través de la Operación Cóndor, que coordinó la acción represiva de las policías secretas de Chile, Argentina, Brasil, Uruguay, Paraguay y Bolivia. El miedo –"esa cárcel sin rejas", a decir de las Madres de la Plaza de Mayo (Galeano, 1988: 442)– sólo comenzó a desvanecerse en mayo de 1983, con el estallido de las primeras protestas nacionales.

* * *

La dictadura no sólo institucionalizó un régimen de terror sino que también impuso las condiciones para que se llevara a cabo un experimento económico. Este experimento -ideado por el Fondo Monetario Internacional (FMI) y masificado a través de los regímenes neoliberales- es la base del modelo de globalización del nuevo orden mundial. Greg Palast sostiene que el régimen chileno, supervisado por los "Chicago Boys", no sólo "abolió el salario mínimo, prohibió los derechos de negociación laboral, privatizó el sistema de pensiones, abolió los impuestos a la riqueza, azotó al sector público, privatizó 212 industrias estatales y 66 bancos", sino que también inauguró el sendero 'neoliberal' del libre mercado, que pronto "seguirían Thatcher, Reagan, Clinton, Blair, el FMI y todo el planeta".

3

Las feroces secuelas de la Guerra Sucia[64] y la Guerra de las Malvinas en Argentina, junto a la corrupción institucionalizada, derramaron el vaso de la confianza en el Estado, creando un escenario de descrédito y sospecha del aparataje institucional. Posteriormente, el colapso económico y el desmoronamiento del gobierno ratificarían dicha desconfianza.

64. El 29 de marzo de 1977, el escritor argentino Rodolfo Walsh envió una carta a la junta de gobierno argentina. En ella decía que la dura cifra del terror del primer año de la dictadura dejaba como saldo "quince mil desaparecidos, diez mil presos, cuatro mil muertos y decenas de miles de desterrados (Galeano, 1999: 466). Después de haber enviado esa carta, el mismo Walsh fue detenido y desaparecido. En el informe *Nunca más* de la CONADEP (Comisión Nacional sobre Desaparición de Personas), presidida por Ernesto Sábato, se documentan los secuestros cometidos por las llamadas *patotas*, que operaron incluso desde antes del golpe militar del 24 de marzo de 1976. La cifra oficial que este informe entrega es de 8.960 personas desaparecidas durante los regímenes de Videla, Viola y Galtieri; aunque otras fuentes, incluida la base de datos de las Madres de la Plaza de Mayo, estiman que hubo alrededor de 35.000 desaparecidos en toda la Argentina.

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:03 Página 203

El 20 de diciembre del año 2001 el pueblo argentino obligó al presidente Fernando de la Rúa a abandonar el palacio de gobierno. La horda embravecida hizo que De la Rúa huyera de la Casa Rosada, refugiándose en un helicóptero de seguridad. La población desoyó la amenaza del estado de sitio declarado el 19 de diciembre y salió a la calle, respondiendo con una revuelta masiva. Obviamente, hubo represión: más de treinta y cinco personas fueron asesinadas por los proyectiles de 'seguridad' del Estado. Pero el rugido popular se hizo sentir. Los cacerolazos y las protestas vinieron a mostrar el rostro de los desesperados, que se instalaron en la retina pública para no partir.

* * *

De acuerdo a los videístas argentinos Myriam Angueira y Fernando Krichmar ("Por un nuevo cine, un nuevo país"), entre diciembre de 2001 y febrero de 2002 surgieron más de 300 asambleas barriales en Buenos Aires y se ocuparon más de 200 fábricas. El 21 de abril de 2004 se mostró la película "La toma" de Avi Lewis y Naomi Klein en la nueva Plaza Brukman, icono del movimiento de las fábricas recuperadas. Mientras tanto, el movimiento piquetero ha seguido masificándose, y a pesar de sus divisiones internas, el 11 de mayo de 2004 hubo 150 cortes de ruta en todo el país. La reacción, por otro lado, ha organizado un movimiento protofascista aglutinado bajo las banderas de la "seguridad ciudadana", que le exige al Estado mayor represión contra los pobres. Hoy bloquear rutas en Argentina es una acción penalizada.

4

El mal manejo de los fondos fiscales y la corrupción institucionalizada hicieron finalmente crisis en 2001. El "corralito" -eufemismo para designar la retención de ahorros debido al desfalco fiscal y a la fuga de capitales- obligó a la población a ingeniar nuevas formas de interrelación y organización social. Así, surgieron circulantes alternativos como los *patacones* y emergió el trueque y la economía solidaria.

La incapacidad bancaria de devolver los fondos de los ahorrantes agudizó los efectos de las llamadas medidas de austeridad impuestas por los oligopolios financieros: el Fondo Monetario Internacional

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:03 Página 204

(FMI), la Organización Mundial de Comercio (OMC), el Banco Mundial (BM) y el Banco Interamericano para el Desarrollo (BID), que funciona como sucursal del BM para América Latina. Además, se devaluó la moneda nacional en un 75%, disminuyó la capacidad adquisitiva de los asalariados y se congelaron las pensiones de los jubilados. El empobrecimiento de un vasto sector de la clase media, el aumento del desempleo, la agudización de la miseria, el estallido de la frustración social, la ampliación de la injusticia y el reino de hambruna tuvieron como conclusión inteligente que la población perdiera la confianza en el sistema. En noviembre de 2002, la fotografía de cinco chicos argentinos que fallecieron por desnutrición dio la vuelta al mundo. Esto llevó a un avergonzado ministro de gobierno a decir que "en realidad todos los miembros del gobierno eran unos hijos de puta, y que él, por cierto, no se excluía".

En 2001, más de once mil niños argentinos murieron de hambre, mientras que diecinueve millones de personas estaban bajo el nivel de pobreza, de las cuales siete millones eran indigentes (lo que equivale más o menos al once por ciento de una población nacional de 36 millones de personas). Oficialmente, se calcula que en el año 2004 la cesantía bajó del 25% al 20%. La prensa comercial consideró un éxito este descenso del desempleo, aunque cualquier paliativo es optimista en estas condiciones. Recordemos que la deuda externa argentina asciende a los 180 mil millones de dólares. Sin embargo, hay un intento mediático de atribuirle al presidente Kirchner un "supuesto" éxito en la recuperación económica del país, dándole así legitimidad a su gobierno. Kirchner ganó en segunda vuelta una elección sin contrincante, luego de que Carlos Menem abandonara la carrera electoral. En la primera vuelta obtuvo el 22,24% del universo votante, mientras que Menem alcanzó el 24,3% de los votos. Desde el punto de vista de la representación electoral, su gobierno es ilegítimo. Sin embargo, en los últimos meses ha ido ganando popularidad en los sectores medios, que han consentido en dejarlo gobernar a fin de terminar con la situación de inestabilidad e interregno políticos. Como asegura Luigi Lovecchio en un artículo aparecido en el portal *www.pieldeleopardo.com* en octubre de 2004, Kirchner cuenta en la actualidad con el apoyo del 70% de la pobla-

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:03 Página 205

ción, lo que ha sido todo un éxito de su gestión socialdemócrata. No hay que ovidar, sin embargo, que la inestabilidad es el gran cuco de la clase media, con la que se la controla y manipula. Además, el Imperio requiere de un representante gubernamental como intermediario político y comercial que sacramente sus políticas de recolonización y sus afanes de lucro. Está claro que todos los acuerdos de explotación requieren de la rúbrica del Estado: *dura lex, sed lex.*

5

Lo ocurrido en Argentina es el fin de un sistema que agoniza. El plan "corporativo" conlleva a la destrucción de las economías locales a fin de obligar a ciertos territorios –geopolíticamente necesarios para el Imperio– a depender de los préstamos que la banca financiera transnacional les otorga –y cuyos intereses son impagables. Así, el Imperio fuerza al resto del mundo a depender de las instituciones financieras "globales" –con sede en el "primer mundo"– y relativiza el concepto de soberanía nacional. No es un misterio que el Imperio requiera de estados imperialistas regionales como puertos de enclave para la manutención de su control económico y su "guerra infinita" (Chiesa, 2004). Israel es el Estado que le sirve para este propósito en el Medio Oriente, Inglaterra en Europa y Chile en Sudamérica. Estos tres estados imperialistas operan con mayor o menor intensidad dependiendo de las necesidades del Imperio. A través del Tratado Bilaterial de Libre Comercio con Chile, los capitales norteamericanos, españoles y australianos penetran en la economía regional y boicotean el Mercosur y las economías autosuficientes de las diversas biorregiones del continente. Por medio del nexo filial con Inglaterra, la diplomacia estadounidense tiene presencia política en la Comunidad Europea. Y mediante el apoyo incondicional al Estado de Israel, el poderío militar norteamericano invade Irak, se apropia del petróleo y desencadena una nueva cruzada contra la cultura musulmana. Así, el Imperio modifica el rostro de algunos estados nacionales y destruye otros, organizando protectorados bajo la custodia panóptica estadounidense, o de las capicaídas Naciones Unidas, organismo que se somete en última instancia a los dictámenes del Pentágono y de la Casa Blanca.

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:03 Página 206

Sin embargo, hay resistencia. Los piqueteros y el movimiento de las fábricas tomadas son un buen ejemplo de ello. El movimiento argentino no sólo fue capaz de desafiar el estado de sitio que De la Rúa quiso imponer, sino que también derrocó en una semana a tres presidentes peronistas (Puerta, Rodríguez Saá y Camaño), sentando un precedente para los movimientos libertarios de otras regiones del continente. Una situación de anarquía colectiva y de interregno político similar se desencadenó en Bolivia con el movimiento de los cocaleros que derrocó a Sánchez de Lozada y mantiene en jaque a Carlos Mesa. En Ecuador, el movimiento indígena que estalló a fines de la década del 90 se mantiene en su estado original de revuelta prolongada, desafiando al renegado Gutiérrez que profita y vende a granel. En Perú, la gran marcha obrera y campesina del 4 de mayo de 2004 no sólo fue contra Toledo y su política servilista, sino que también fue un rotundo rechazo a un modo de vida que la globalización intenta imponer. Ése fue también el sentir de los 40.000 indígenas colombianos que marcharon en septiembre de 2004 contra el Tratado de Libre Comercio (TLC) que el gobierno de Uribe negocia en conjunto a sus homólogos de Ecuador y Perú con EEUU. Las corrientes de resistencia que se intersectan en sus luchas contra la globalización y el monopolio empresarial globalizado se entrecruzan con las causas de los Sin Tierra en Brasil, los mapuches en Chile y los zapatistas en Chiapas. Sin directrices centrales, estas corrientes y movimientos no aspiran a tomar el poder, sino a detenerlo. Su detención es su desmantelamiento.

6

En Argentina lo que se gesta es una revolución horizontal desde las bases, sin liderazgos ni apetitos de poder que sean viables. Fernando López aclara que el estallido argentino se caracterizó por ser un movimiento "espontáneo, pluralista y multiclasista… sin líderes, administradores ni organizadores", y que por tanto, es un movimiento que no tiene paternidad. "¡Que se vayan todos!" fue el lema unificador en torno a la falta de confianza en el sistema y sus tecnócratas. Cuando los pueblos se movilizan, florece la conciencia y la vida social cambia radicalmente. Así, por ejemplo, el colectivo Pan y

Rosas ha establecido un nexo entre la perspectiva antiglobalizadora y su peculiar visión antipatriarcal, mientras que en las villas miserias han surgido iniciativas para transformar sitios eriazos en huertos familiares que sustituyan la ausencia de productos provenientes de las chacras agroindustriales. La acuñación de circulante local ha permitido el flujo de nuevas formas de economía al margen del mercado mundial, estimulando el trueque y el intercambio. La autonomía, la autodeterminación y la autosuficiencia son sinónimos de libertad. Contrariamente a lo propuesto por el marxista James Petras, quien cree que el movimiento argentino se sumergió en un reflujo a causa de su incapacidad de asaltar el Estado y tomar el poder[65], éste es un movimiento que sigue latente en forma orgánica bajo la superficie estructural de la sociedad y que, por lo mismo, puede rugir con mayor bravura en cualquier instante. Ya lo hizo una vez en forma espontánea. Nada indica que no pueda volver a hacerlo de nuevo. Cuando a la bestia le pica el lomo, se contornea y se rasca. Argentina resiste. Y en cualquier momento puede dar otro zarpazo.

7

El Imperio es un estado mental inoculado por la fuerza. Esto es, a través de la acción política, el genocidio, el ecocidio, el terrorismo de Estado, el chantaje económico, las invasiones, la tortura y sus prácticas afines. Ward Churchill señala que entre 1492 y 1700 el imperio español exterminó a 80 millones de amerindios. Muchas otras muertes han habido desde entonces.

Mientras el imperio español implementaba sus medidas de regulación del sistema de encomiendas en tierra americana, también cerraba sus fronteras e imponía la censura. A partir del 7 de diciembre de 1558, el Santo Oficio comenzó a controlar todas las publicaciones, tanto en la península ibérica como en el continente. El 22 de noviembre de 1559, Felipe II prohibió a sus súbditos estudiar en el extranjero, "fijando un plazo máximo de cuatro meses para que retornasen los que estuvieran fuera de sus reinos, bajo pérdida de

65. Petras, James. "¿Globalización, imperio o imperialismo? Un debate contemporáneo". Conferencia dictada en la inauguración de la cátedra de Formación Política Ernesto Che Guevara. http://www.rebelion.org/noticia.php?id=535

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:03 Página 208

la nacionalidad española los que así no lo hicieran" (Pariente, 1982: 17). En este contexto de "enclaustramiento público" contrarreformista surge, no obstante, la obra gongorina y el arte del Greco.

* * *

Desde la turbia elección de G.W. Bush el año 2000, los mecanismos de censura en EEUU se han ido expandiendo. De acuerdo a Steve McQuiddy, en 2003 diez compañías controlaban el 90% de los medios masivos de comunicación norteamericanos (canales de televisión, estaciones de radio y periódicos). Una compañía, Clear Channel, se vanagloriaba en su portal electrónico de poseer más de 1.200 estaciones de radio, 39 estaciones televisivas y un cuarto de millón de los carteles publicitarios de las autopistas estadounidenses[66]. Esta misma compañía es dueña de la mayoría de los letreros que bordean la carretera de alta velocidad que conecta a Santiago con Valdivia. En este contexto, el control corporativo también ha ido estableciendo su particular modo de censura en otras áreas. En 2004, la organización *MoveOn* sintió el peso de la mordaza imperial al no poder mostrar un aviso contra Bush durante la final de la liga de fútbol "americano". El mismo año, Michael Moore se estrelló contra el muro inquisitorial al hallar trabas para distribuir –debido a presiones de la empresa Disney– su película Farenheit 911. El Imperio además impuso nuevas restricciones para impedir la entrada de inmigrantes, perfeccionando sus métodos de control fronterizo y sus prácticas burocráticas de visado. El cantante Cat Stevens fue deportado en septiembre de 2004 por hallarse en una lista negra de sospechosos disidentes. Sin embargo, los inmigrantes, al igual que los bárbaros germanos que derrumbaron el imperio romano, siguen perforando como topos la frontera.

66. McQuiddy se basa en la información entregada por el columnista Molly Ivin de Austin, Texas. Esta información también puede ser rastreada en los informes del Centro de Integridad Pública [Center for Public Integrity], cuyo portal de análisis de las telecomunicaciones entrega los nombres de los propietarios de cada estación por área. http://www.publicintegrity.org/telecom/analysis/

8

Sergio Rodríguez Lascano refuta la tesis de Antonio Negri y Michael Hardt sobre la declinación del estado-nación frente al surgimiento del Imperio, preguntándose si acaso el estado-nación ya no es necesario para el funcionamiento del capitalismo. Lo que ciertamente ha cambiado en esta época neoliberal, gobernada por el imperio norteamericano e inaugurada en 1973 con la desregulación financiera y el elevado precio del crudo, es el funcionamiento del Estado, cuya labor amortiguadora de los conflictos sociales se ha visto desmantelada en vastas regiones del mundo.

David Harvey, por otro lado, ha señalado –siguiendo a Gowan– que el régimen financiero de Wall Street es una herramienta de Estado utilizada para impulsar la globalización y las transformaciones privatizadoras neoliberales. El estado benefactor –o subsidiario– que ya no es capaz de absorber la acumulación de capital (excedentes y mano de obra) mediante ajustes geográficos y gastos sociales que permitan la supervivencia del capital ante su tendencia autodestructiva, comienza a desaparecer. Así, los estados nacionales se han concentrado en la desregulación de sus economías domésticas y en la apertura de sus fronteras al capital oligopólico mundial (FMI, BM, OMC, BID, etc.). En las regiones donde ha habido devaluación de capital debido a una crisis de sobreacumulación, el Estado cumple una función policíaco-represiva, garantizándole protección a la banca que desplaza sin chistar el capital financiero a otras regiones más rentables y calmas. La crisis financiera argentina es ejemplo de ello.

El desmantelamiento de la función social del Estado a través de la privatización de la salud, la educación, los servicios públicos y los recursos naturales (agua, bosques y terrenos de cultivo) reduce el rol del Estado en favor del control macroempresarial de las multinacionales. Para el subcomandante Marcos, la megamáquina imperial le ha reasignado "funciones, límites y posibilidades" a los estados nacionales, transformando a países enteros en "departamentos de la megaempresa neoliberal" (Rodríguez, 2002: 22). Harvey ve en este proceso el surgimiento de un nuevo imperia-

lismo, basado en prácticas (neo) coloniales y en la acumulación mediante la desposesión. El neo-imperialismo es un reajuste témporo-espacial, cuyo fin es la solución momentánea a las crisis capitalistas "mediante aplazamientos temporales y expansiones geográficas". Así, el capital financiero se desplaza sin regulaciones, lo mismo que las 'maquilas' y los temporeros migratorios, a menos, por cierto, que las instituciones oligopólicas, los tratados de libre comercio y las patrullas fronterizas dictaminen lo contrario.

Raúl Zibechi explica esta práctica de acumulación por desposesión, a través de la toma del control por parte del centro imperial estadounidense de "los principales recursos petrolíferos mundiales", cuyo fin no es otro que el de asegurar su "hegemonía económica" ante el riesgo de un colapso financiero del dólar. La devaluación del dólar en cada crisis del crudo ilustra bien este proceso: el petróleo sube y el dólar baja. Harvey advierte además que, junto a las formas primitivas de acumulación de capital[67], han aparecido mecanismos totalmente nuevos de acumulación mediante la desposesión, tales como: "los derechos de la propiedad intelectual" (impuestos por la OMC vía patentes y registros comerciales) sobre "el material genético, plasma de semillas y toda suerte de productos" afines. En tal sentido, "la biopiratería está rampante y el stock mundial de recursos genéticos está en vías de beneficiar únicamente a un puñado de multinacionales". Harvey sostiene que las "consecuencias de la mercantilización de la naturaleza en todas sus formas" se manifiestan en "el acusado agotamiento de los recursos naturales comunes (tierra, agua y aire) y en la creciente degradación del hábitat, que excluye cualquier cosa excepto formas intensivas de producción agrícola", y estimulan el monocultivo.

67. Según Harvey, la amplia gama de procesos de la acumulación 'primitiva' incluye "la mercantilización y privatización de la tierra y la expulsión por la fuerza de las poblaciones campesinas; la conversión de varias formas de derechos de la propiedad -común, colectiva y estatal- en propiedad privada; la supresión del derecho a usar los bienes comunes; la mercantilización de la fuerza de trabajo y la eliminación de formas alternativas (indígenas) de producción y consumo". Incluye también "formas coloniales, neocoloniales e imperialistas de apropiación de activos (incluyendo los recursos naturales); la monetarización de los intercambios y de la fiscalización (especialmente de la tierra); el comercio esclavista"; además de "la usura, la deuda nacional y, por último, el sistema crediticio" que no es sino una "forma radical de acumulación primitiva. El Estado, con su monopolio sobre la violencia y las definiciones de legalidad, juega un papel crucial al apoyar y promover este proceso". Cabe mencionar que todas estas características mencionadas "se han mantenido ampliamente presentes en la geografía histórica del capitalismo" (9).

> La mercantilización de las formaciones culturales, las historias y la creatividad intelectual –sostiene Harvey– conlleva a desposesiones al por mayor (la industria de la música es un claro ejemplo de explotación de la cultura y creatividad popular). La corporativización y privatización de activos, hasta ahora públicos -como las universidades- sin mencionar la ola privatizadora del agua y servicios públicos de todo tipo…son indicativos de esta nueva ola de 'cercamiento de los espacios comunes'. (Harvey, 2003: 10)

Otra de las políticas flagrantes "de desposesión aplicadas en nombre de la ortodoxia neoliberal" tiene que ver con "la reprivatización de derechos comunes ganados en luchas pasadas: el derecho a una pensión pública, a la sanidad, al bienestar", etcétera (Harvey, 2003: 10). Como contrapartida, las sociedades periféricas se "calvinizan", imponiendo una ética del trabajo importada, que estimula y enaltece la producción y el crecimiento macroeconómicos. Esta ética de la explotación es justificada mediante las sacrosantas nociones de eficiencia, desarrollo y progreso.

En este escenario, el imperio neocolonial funciona con la complicidad de ciertos estados imperialistas ubicados en territorios geopolíticamente estratégicos, que apoyan las políticas del Pentágono y promueven el libremercadismo desarrollista a través de discursos aprendidos como letanía de ineptos.

* * *

Usando la metáfora del archipiélago de Marco Rivelli como imagen de la "aldea global", Rodríguez Lascano sostiene que el Imperio está constituido por "una treintena de ciudades [que] representa[n] la infraestructura del cerebro y corazón de [dicho] archipiélago" (Rodriguez, 2002: 16). Los estados imperialistas que sirven de base al Imperio hospedan a la mayoría de estas ciudades, en donde vive la élite del mundo. En tal sentido, Giulietto Chiesa, siguiendo el término acuñado por Aleksander Zinoviev, propone que esta élite mundial es una "supersociedad global" representada por Estados Unidos, aunque está ramificada por todo el orbe. Zinoviev estima que a esta élite internacional pertenecen "entre ochenta y cien millones de personas, familias incluidas", la mayoría norteamericana, pero también hay millares de ciudadanos europeos, asiáticos y de otros continentes.

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:03 Página 212

El Imperio es entonces una élite mundial constituida por el "vértice de los grupos económicos, financieros y gubernamentales más importantes, de algunas organizaciones supranacionales y del sistema mediático" además de los jefes "militares y de los servicios secretos", que se confunden con los "presidentes y directores ejecutivos de las megacompañías, banqueros centrales y periféricos", acompañados de un "cortejo de colaboradores con rentas astronómicas". A ellos se suman además los directores de grandes cadenas de televisión y medios de comunicación, soberanos y dictadores (los razonablemente estables y los tolerablemente presentables) con sus [respectivos] séquitos: dirigentes políticos, actuales y pasados, junto con sus empleados, etcétera.

A estos poderosos del mundo –y a sus intereses– los protege el inigualable poderío militar estadounidense que, junto a la comparsa militar de las Naciones Unidas y de otros países[68], es capaz de invadir y bombardear cuanta nación pobre y sin capacidad de respuesta quiera: Panamá, Somalia, Sudán, Kosovo, Colombia, Afganistán e Irak. Este despliegue de fuerza ratifica la hegemonía norteamericana en el mundo, multiplicada a través del espectáculo bélico recreado por Hollywood y transmitido en vivo y en directo por sus cadenas televisivas, tales como FOX y CNN.

* * *

Estados Unidos tiene bases militares en 120 países, y en 180 hay tropas norteamericanas de control y patrullaje. La función de su poderío militar es generar las condiciones para la expansión económica del Imperio. El 85% de las multinacionales –empresas y bancos– está en manos de Estados Unidos y Europa, mientras que dos tercios de las cincuenta empresas más grandes del mundo son de propiedad norteamericana. Y aunque el velo del Imperio haya sido descorrido el 11 de septiembre de 2001 al perder su halo de bondad e invulnerabilidad, su existencia ya databa desde 1991, cuando la Unión Soviética se desmoronara a pedazos, dejando el terreno libre para

68. El estado imperialista chileno, por ejemplo, tiene actualmente tropas desplazadas en Haití y oficiales mercenarios en Irak.

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:03 Página 213

la constitución de una fuerza unipolar mundial. Desde entonces, hemos estado al libre albedrío de un poder globalizado que azota las economías nacionales e impone sus reglas ideológicas. Para Chiesa, esto significa el "fin de la época de las democracias occidentales [y] del Estado de derecho liberal", viéndose las soberanías nacionales oprimidas por centros externos mucho más poderosos que los gobiernos locales. El asedio a Cuba y a Venezuela, y el fin del derecho de hábeas corpus de los prisioneros en los campos de concentración de Guantánamo e Irak, prueban esto de modo irrefutable.

No obstante, esta nueva formación social llamada Imperio también tiene sus puntos de fuga. Es exactamente entre las ciudades imperiales donde se hallan ciertas zonas en que se juega el futuro de la humanidad: Chiapas y Faluya resisten.

9

El movimiento contra la globalización empresarial surgido en 1999 en la batalla de Seattle, y los actos de protesta de los pacifistas contra la intervención bélica en Irak comenzados en 2003 –y que tuvieron su punto cúlmine con la movilización espontánea de los españoles contra las políticas de Aznar, luego de los atentados del 11 de marzo de 2004– han creado un anillo de esperanza en los círculos contestatarios europeos y contraculturales norteamericanos. Ésta es una resistencia abierta que se da en las ciudades mismas del Imperio. No obstante, hay otra resistencia, quizás más frontal y violenta, que emerge en ciertas zonas intermedias alejadas del control urbano imperial: Chiapas, Colombia, Venezuela, Palestina, Irak, Afganistán, Chechenia, entre otras. Dichas regiones forman pasadizos autónomos, independientes y lejanos de la 'aldea global`, y mantienen –en su calidad de áreas ocupadas e intervenidas– el funcionamiento mismo de la gran "aldea". Su resistencia atenta, desde luego, contra la globalización y, por extensión, contra el mercado mundial y la civilización industrial, debido a que en sus territorios se halla gran parte de las reservas de agua y petróleo del planeta. Así, la resistencia de estas biorregiones defiende su peculiar biodiversidad cultural y natural frente a los marcos estandarizadores del FMI, el BM, la OMC y el G-8. Allí, la mundialización del capital no ha sido total ni irre-

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:03 Página 214

versible y, por lo tanto, existe la posibilidad de resistir su penetración mercantil reificadora, ya sea por medio de la lucha frontal como a través de la negativa a colaborar y participar en la realidad instalada por la maquinaria bélico-neoliberal.

10

Stelio Cro señala que los preceptos utopistas proyectados sobre el nuevo mundo durante los siglos XV y XVI (Moro, Campanella y Erasmo) usaron "la moralidad cristiana [como] condición *sine qua non* para la acción política" (Cro, 1983: 160). Los crucifijos sangrientos fueron la base de legitimación con que la empresa conquistadora se invistió a sí misma. La moral civilizatoria fue la lógica decimonónica de la empresa de exterminio y reducción de los pueblos originarios en el cono sur durante el siglo XIX. El discurso anticomunista sirvió de justificación a los regímenes militares de la década del setenta que, junto a su política genocida, sentaron las bases de la actual sociedad panóptica de control mundial neoliberal, promoviendo la apertura aduanera a las transnacionales, el libre flujo de productos y el control fronterizo de la población de trabajadores migratorios. Esta estrategia ha utilizado el mercado como su "razón de ser", reduciendo a cada ser vivo a un factor puramente económico. América Latina tiene una larga historia de opresión camuflada mediante discursos que racionalizan la acción política del poder autoritario. Sin embargo, su accionar no siempre ha quedado impune. Ha habido resistencias y luchas sociales que, en el mejor de los casos, han logrado –con audacia y esmero– una liberación parcial. La izquierda ha cumplido un papel en la organización obrera, aunque también ha tenido un tremendo efecto adormecedor de la conciencia. Sabemos que el poder anquilosa e inmoviliza, reificando el pensamiento y petrificando el espíritu.

* * *

Los movimientos sociales dependientes de las cúpulas políticas partidistas, militares o sindicales, se detienen debido al efecto cosificador del autoritarismo organizacional. Movilizar en torno al poder –para atacarlo o detentarlo– es un contrasentido. Cualquier

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:03 Página 215

organización vertical y jerárquica impone su autoridad, negando la libertad en sí. La acción política libertaria rehúye la organización, porque detrás de ésta hay un sentido autoritario de control del "pueblo" o de las "masas". Cuando se organiza al pueblo –o a la "gente"– alguien capitaliza dicha organización y gana poder e influencia política. El Estado es la máxima manifestación de esta organización autoritaria, que incluye también a los partidos políticos. Lenin lo entendió así. Antes de la revolución bolchevique afirmaba que el Estado es un instrumento de opresión de una clase por otra; no obstante, pensaba que para suprimirlo era necesario reforzar otra clase de Estado: la dictadura del proletariado. Una caracterización más acertada del Estado es la del anarcosindicalista francohispano, Gastón Leval, quien entendió que el Estado no es sino un instrumento de dominación y explotación surgido de la guerra a través de la imposición sobre la naturaleza de la voluntad de poder. Su intervención fiscalizadora busca apropiarse de las materias primas y destruir la *socialización* (Leval, 1978: 32-63). Leval propone –desde su perspectiva comunista-libertaria– sustituir el Estado por colectividades agrícolas organizadas federativamente –tal como ocurrió en Aragón al inicio de la guerra civil española. En ambos casos, sin embargo, la noción de organización no se abandona, fracasando en su intento de abolir la autoridad.

En la lucha bolchevique por el asalto al poder o en la organización federativa hay un elemento autoritario y, por lo mismo, represivo, puesto que cualquier organización estatal o federal requiere de una estructuración jerárquica con jefes y servidores. La libertad real requiere de la abolición inmediata del Estado, de los jefes y mandamases. Esto implica desmantelar el concepto de organización, pero no la noción de colectivos con funcionamiento orgánico. Implica además destruir la noción de patria: territorio abstracto e imaginario que sirve de cuna al nacionalismo y la xenofobia. Contra estos intentos de desmantelamiento, el Estado aplicará represalias burocráticas y policíacas, justificándolas mediante discursos racionalizadores. Tendremos así que burlar su vigilancia y sabotear su tecnología, siendo astutos como zorros indomables y ágiles como gatos montaraces. La coexistencia humana y animal

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:03 Página 216

sobre el planeta, en forma libre y libertaria, sólo será posible cuando hallemos formas autónomas de subsistencia que nos permitan vivir sin organización ni Estado.

11

Eduardo Galeano afirma que la conquista no sólo mercantilizó la vida, sino que también colonizó el modo comunitario de vida y de producción de los indígenas (1988: 438). Las verdaderas democracias de las comunidades primitivas indígenas eran menos verticales, jerárquicas y represivas que las democracias protegidas y vigiladas vigentes en los países con sistemas de representación electoral. El mapa de la acción política en el escenario mediático espectacularizado de las llamadas democracias modernas se reduce a una ecuación binaria: el ogro mayor o el ogro menor. Dos opciones, y entremedio, la decepción de millones de ojos abúlicos y sin expectativas de ser felices. ¿Para qué? Para que los que "monopolizan la tecnología, el comercio, la inversión y el crédito" aumenten sus arcas y engrosen sus cuentas bancarias en el primer mundo (Galeano, 1999: 474). Los monopolizadores hacen girar la rueda de la ruleta del capital para lucrar a toda costa. Apoyan invasiones, promueven guerras y encarcelan –si es necesario– a cuantos pillen por delante. Una vez ya usaron la bomba atómica. Nada indica que no lo vuelvan a hacer si así lo estiman conveniente.

12

La globalización neoliberal es la estandarización –basada en el consumo y el crédito– de la vida. Se impone esta estandarización por medio de la militarización de la vida y el ojo que vigila a la población. La sociedad panóptica de control globalizada se autojustifica con la cantinela del "terrorisrmo" y despliega sus medios masivos para ablandar y moldear la mente de los "consumidores". Así, tal como el imperio soviético estandarizó a la población en sus dominios rojos por medio de la fe productiva que ofrecía el paraíso de la igualdad de los trabajadores, la estandarización neoliberal jerarquiza a los individuos –ciudadanos u obreros– de acuerdo a sus praxis consumidoras. En este paraíso tricolor, el ser humano deviene en una unidad económica productiva y consumista.

John Zerzan señala que la globalización lleva el proceso de domesticación a nuevos niveles. "El capital del mundo –precisa– apunta ahora a explotar toda la vida disponible… El sistema mundial ha devenido en un imperialismo de alta tecnología" (Zerzan, 2003: 1). En efecto, el Imperio y algunos estados imperialistas cuentan con la espantosa capacidad de la destrucción nuclear[69], amenazando al planeta que empieza a dar indicios de cansancio frente al industrialismo bullente, terco y cretinizador. La estandarización neoliberal, en tal sentido, no sólo uniforma aplicando principios de disciplina coercitiva –al estilo del concepto de pureza racial, como ocurrió con la corona española durante la conquista o con los nazis durante la primera mitad del siglo veinte– sino que también destruye la vida en todos los continentes.

13

El informe de la Red Mundial de Negocios (GBN por sus siglas en inglés), redactado por Peter Schwartz y Doug Randall en octubre de 2003 para el Departamento de Defensa de los Estados Unidos –y hecho público en febrero de 2004– es revelador. En él se aborda el posible cambio climático debido al calentamiento global del planeta y las implicancias de ello para la Seguridad Nacional de los Estados Unidos. Se predice que entre los años 2010 y 2020 habrá un cambio climático abrupto, producto de la desalinización del océano en la parte norte del planeta, afectando a las corrientes submarinas que regulan la temperatura y hacen posible la vida en el Atlántico Norte. Esto podría causar el congelamiento de vastas regiones septentrionales, elevando, por otro lado, la temperatura en la zona subtropical y tropical del planeta, que se vería afectada por huracanes, tifones,

69. Inmediatamente después del atentado contra la embajada de Australia en Indonesia (9 de septiembre de 2004), el gobierno austrialiano se unió a la declaración del gobernante ruso, Vladimir Putin, de combatir el ´terrorismo` en cualquier lugar del mundo. Con esto, Australia y Rusia siguen los pasos de EEUU, lanzándose a una cruzada bélica contra aquellas regiones que desafíen su control (Chechenia, Timor Oriental o Papúa Nueva Guinea) o representen intereses económicos y energéticos para sus respectivas élites. Es también una cruzada de la civilización occidental -tal cual lo indicó Bush en la convención del Partido Republicano en septiembre de 2004- contra el mundo no colonizado por Occidente: las culturas musulmanas, indígenas y primitivas. En tal sentido, todas aquellas fuerzas que se resistan a la colonización de la civilización occidental pueden ser tachadas de ´terroristas` por los amos del mundo con total impunidad. Así se expande el Imperio y absorbe en su seno a los estados con vocación imperialista más fuertes, autoritarios y descaradamente militaristas.

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:03 Página 218

monzones intermitentes y tormentas[70]. Al parecer, los coletazos del calentamiento global ya han comenzado a sentirse: cuatro huracanes en el Caribe y un tifón en Japón en seis semanas ocurridos entre agosto y septiembre de 2004 son prueba de ello. Si las predicciones de Schwartz y Randall son acertadas, Norteamérica y Europa no sólo sufrirían una brusca reducción de la temperatura (alrededor de 3 grados centígrados), sino también sequías y vientos huracanados. El continente africano también se vería afectado por abrumantes sequías, mientras que la región de Indochina se volvería un marjal húmedo y lluvioso. Curiosamente, en este informe no se hacen predicciones respecto a Sudamérica. Pero más dramático que el cambio climático mismo, sería la escasez de alimentos debido a la disminución de la capacidad agroindustrial de producción, lo que desencadenaría guerras locales motivadas por comida, agua y fuentes energéticas. Schwartz y Randall creen que la mortandad producida tanto por dichas guerras como por la hambruna y las epidemias surgidas de esta situación, disminuiría la población mundial hasta volver a establecer el equilibrio entre el número de habitantes y su capacidad para producir su propio alimento. Sostienen que desde los tiempos de la caza y la recolección, pasando por las tribus agrícolas y los clanes, hasta las sociedades tempranamente más complejas, el 25% de la población masculina adulta muere al desatarse una guerra. En este contexto, su proyecto para la Seguridad Nacional estadounidense es construir una frontera fortificada para impedir el ingreso de inmigrantes a su territorio. Schwartz y Randall calculan, de acuerdo a su razonamiento tecnosférico, que sólo Estados Unidos y Australia podrían sobrevivir en este escenario, ya que cuentan con los recursos y reservas naturales que les permitirían ser naciones autosuficientes.

14

A principios de los años noventa ocurrió en Cuba lo que se denomina "período especial". Durante este período se acabó la "ayuda soviética" para comprar fertilizantes y pesticidas químicos utilizados en los sembradíos. Los cubanos tuvieron que batírselas solos para poder

70. Según fuentes noticiosas recientes, la temperatura en el mar Caribe ha aumentado entre 2 y 3 grados centígrados promedio. Algo similar ocurriría en la costa del Pacífico con la tan mentada ´corriente del Niño` .

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:03 Página 219

alimentarse, situación agravada por el bloqueo norteamericano, que intensifica el aislamiento. Así, sin préstamos financieros ni ayuda tecnológica extranjera, grupos independientes de entusiastas jardineros comenzaron en 1992 un proyecto de horticultura orgánica en terrenos cercanos a las principales ciudades de la isla: los llamados *organopónicos*. En mayo de 2002, existían alrededor de la Habana diecinueve *organopónicos*. Uno de los principales huertos *organopónicos*, ubicado camino al aeropuerto internacional, mide 9.565 metros cuadrados (alrededor de una hectárea). Allí, hay 258 canteros –o bancales– construidos con tejas de cemento, además de 36 semilleros y/o viveros donde se mantienen los almácigos. Muchas semillas han sido importadas a la isla y luego sembradas en terreno cubano para su reproducción (de este modo no dependen de empresas como Monsanto y otras que generan semillas transgénicas infértiles de una sola vida). Cada cantero tiene 30 centímetros de profundidad, y sólo 5 centímetros son excavados bajo tierra. Los canteros tienen una longitud de cincuenta metros de largo y veinte metros de ancho como promedio. En un *organopónico* trabajan 24 personas, y sólo 19 labran la tierra. La jornada de trabajo de los labradores se divide de la siguiente manera: en cada sección se trabaja cinco minutos, tres veces al día en verano y dos veces al día en invierno. Por las condiciones climáticas favorables de la isla es posible obtener hasta cuatro cosechas al año, dependiendo de las verduras y legumbres que se siembren. A fin de no desgastar la tierra, los horticultores mantienen un sistema rotatotorio de siembra en cada cantero después de cada cosecha. Además, en los *organopónicos* se almacena abono biológico de estiércol de vaca traído especialmente al lugar y se produce humus de gusano que se utiliza como fertilizante. En el perímetro de los *organopónicos* hay plantados limonales, platanales y palmerales cocoteros. Estos diecinueve *organopónicos* no dependen ni de maquinaria pesada ni de tecnología de "punta" alguna. Están lejos de la estandarización agroindustrial: carecen de tractores y de maquinarias a base de petróleo. Su nivel de "eficiencia", sin embargo, es tan alto que suministran más del 50 por ciento de las hortalizas y legumbres consumidas por la población de la Habana, que es una ciudad de dos millones de habitantes. Los *organopónicos* son sistemas peculiares de producción agrícola desarrollados a escala

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:03 Página 220

humana. Con el tiempo, el Estado los ha intervenido para racionalizar la distribución de sus productos. Han motivado, no obstante, que los habaneros y la población de otras zonas en Cuba hayan comenzado pequeños huertos familiares de autosubsistencia biorregional.

15

Según el documental *The End of Suburbia* (El fin de las villas urbanas satelitales), la crisis del petróleo se desencadenaría finalmente entre los años 2005 y 2007, que es cuando su producción alcanzaría su máxima capacidad. A partir de entonces el suministro comenzaría a decrecer. Esto significaría el encarecimiento de los alimentos debido a los costos de transporte como de producción. También hay cálculos que indican que en un plazo de diez años entraremos en una espiral crítica de abastecimiento de agua potable. Los jerarcas políticos, sin embargo, jamás abordan dichos "temas" en sus agendas de compromisos y discusión. En efecto, uno de los principales problemas del siglo XXI será el agotamiento de las fuentes acuíferas, producto no sólo de la contaminación de ríos, lagos, lagunas y arroyos, sino que también debido al uso del cemento como principal material de construcción. El cemento atrapa el agua cuando se solidifica la mezcla e impide el contacto de la lluvia con la tierra, interrumpiendo el ciclo natural de renovación del agua. Según Michael Kane, la CIA predice que la falta de agua y su localización pueden suponer problemas significativos para los gobiernos de Oriente Medio, el África subsahariana, el Sudeste asiático y el Norte de China. Las tensiones regionales aumentarán a partir de 2015. Para ese año, alrededor de la mitad de la población mundial (más de 3.000 millones de personas) vivirá en países con problemas de agua.

Es probable que los posibles senderos de este feo panorama impliquen una arremetida aún mayor del Imperio para imponer un mundo unipolar a fin de controlar los recursos naturales del planeta, invadiendo y bombardeando donde sea necesario. El 15 de febrero de 2003 se realizó la mayor protesta en la historia de la humanidad. Se trataba de impedir la invasión a Irak. Alrededor de 33 millones de personas marcharon por todo el mundo, pero nada detuvo a la máquina belicista del Imperio, que de todas modos –con arrogancia y desprecio– bombardeó ciudades, quemó casas y mutiló a cientos de niños. Pero

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:03 Página 221

si esos 33 millones de personas hubiesen salido con ánimo de revuelta –no para tomar el poder, sino para desmantelarlo– el Imperio unipolar habría tambaleado en su intento agresivo. La crisis del planeta que nos sustenta puede ser fatal, y no habrá tecnología alguna disponible sobre la Tierra que pueda devolverle la vida a nuestra esfera azul y prístina si ésta se extingue por causa de la acción industrial humana. Los efectos cada día más acelerados del calentamiento global son alarmantes[71], al tiempo que la displicencia egocrática de la administración Bush ante el Tratado de Kyoto muestra claramente que al actual orden imperial mundial le tiene sin cuidado amenazar drásticamente la supervivencia de la vida en el planeta. ¿Qué solución tenemos entonces? Resistir, pensar, volvernos autónomos, recuperar nuestra libertad, desafiar a la autoridad, imaginar un nuevo mundo, etcétera. La liberación total es múltiple y asimétrica. Y en ella no tienen cabida los discursos y mezquindades de los sabuesos políticos.

16

Con la agricultura se domestica la tierra y con la civilización a los seres humanos. Pero con la imagen de un *mall* o centro comercial reproducida indénticamente a escala mundial, se estandariza la realidad y se anula la imaginación, imponiéndose en su lugar una lógica reduccionista, utilitaria e instrumental, que achata los sentidos, borra la magia de la vida, uniforma el paisaje y anula la conciencia y la pasión. Para soltar la mente hay que echarla a volar como mariposa entre las flores.

17

En su intrigante texto "Aprendiendo de los tiranos", Emile Cioran entiende la lucha política como una acción envidiosa, que genera ambición y apetito de poder. Aunque César, Napoleón o Stalin son

71. De acuerdo al portal www.indymedia.org, la capa polar ártica se está derritiendo a un ritmo acelerado debido a los efectos del calentamiento global originado por la emisión de dióxido de carbono y gases fósiles. El 8 de noviembre de 2004, un grupo de 300 científicos y ancianos de comunidades nativas entregaron un documento informando que en los últimos 30 años la capa polar ha adelgazado entre un 15 y 20 por ciento. En 2003 el escudo glaciar Ward Hunt, el más grande en el círculo polar ártico, se resquebrajó en dos partes. Se calcula que si la emisión de gases fósiles no se reduce drásticamene, para el 2070 no sólo el círculo polar ártico, sino que también el antártico, se habrán derretido. Esto no sólo aumentaría el nivel del mar, afectando a todas las ciudades costeras del mundo, sino que también tendría un impacto en la cadena alimenticia marítima, generando severas anomalías y trastornos ecológicos. http://www.indymedia.org/en/2004/11/112365.shtml

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:03 Página 222

fieros representantes del espíritu megalomaníaco por excelencia, es Hitler quien impone –para Cioran– el tono al siglo XX, al unificar el mundo por medio de la ciencia, destinada a esclavizar a la humanidad antes que a liberarla (Cioran, 1987: 42). En efecto, la categorización taxonómica de la realidad y sus derivados han conducido a los seres humanos a perder su conexión con la naturaleza material del mundo, imponiendo paraísos abstractos que funcionan como antesalas de la alienación. El proceso de categorización no sólo transforma la vida en una cosa ´reificable` , sino que también estimula el autoritarismo humano sobre el planeta y todo lo viviente, incluyendo a los seres humanos. Nos aleja, por tanto, de una visión biocéntrica y holística de la realidad, para encapsularnos en el mito del poderío humano sobre el resto de los seres vivientes.

Este mismo autoritarismo, con apetito de poder y lleno de envidia, es transferido a la arena política, dando origen a los tiranos. Pero el tirano no es sólo un hombre con etiqueta de egócrata, a decir de Perlman, sino que es, fundamentalmente, un modo de ser, vivir y actuar. El mayor efecto de Pinochet en Chile fue haber transformado a muchos chilenos y chilenas en pequeños tiranillos, los que le dieron legitimidad a todo un sistema autoritario, impuesto primero a la fuerza, y reproducido luego -en forma vertical y jerárquica- en la mente de quienes lo perpetúan y reproducen con toda la mezquindad de sus envidias, ambiciones y mediocres afanes burocráticos de poder.

18

La base de todo pensamiento es la experiencia directa, compuesta de emociones y referencias personales y culturales. A través de la experiencia se vivencia la realidad de un modo sensorial, sensual, intelectual y espiritual. Por cierto, hay experiencias liberadoras y/o iluminadoras que hacen crecer la conciencia, como también hay experiencias planas y castradoras que achatan la conciencia. En tal sentido, la experiencia es la memoria del ser, por cuanto se recuerda con el cuerpo, la mente, los sentidos y el espíritu. La experiencia forma el pensamiento, que se cristaliza a través de asociaciones mentales. Éstos son los chispazos de luz que cruzan los impulsos neurosicológicos del ser. El pensamiento crea la conciencia y se mani-

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:03 Página 223

fiesta en un discurso, que no es sino la apropiación lingüística, visual (pictórica) y física (volumétrica y musical) de la realidad, entre otras apropiaciones. Esta serie de apropiaciones crea la noción de mundo, que por un lado es la multiplicación de la conciencia de uno mismo; y por otro, el sumario y/o acumulación de la conciencia del mundo existente previa y sincrónicamente a uno mismo. La realidad y el pensamiento tienen una relación interdependiente. La experiencia de la realidad crea el pensamiento, que decodifica la vivencia de la realidad mediante mecanismos perceptivos que operan como filtros de percepción, creando la noción misma de realidad. La realidad se teje en forma global, local, simultánea y sincrónicamente, superponiendo múltiples dimensiones como capas de tierra y de hojas.

19

En la cosmogonía hinduista, Brahma sueña el mundo. En él interactúan Shivá, la diosa creadora y protectora que alimenta el movimiento, y Vishnú, el dios azulado que preserva el mundo y se encarna en Krishna. Cambio y conservación son los ejes de este mundo soñado, cuyo fin acaecerá inexorablemente cuando Brahma despierte.

Desde que Santiago fuera destruido por el toqui Michimalongo el 11 de septiembre de 1541, aquella fecha ha quedado flotando en nuestro imaginario como cóndor que acecha. En cierto modo, el bombardeo de la Moneda fue la destrucción fáctica de Chile[72]. Y el derrumbe de las Torres Gemelas y el pencazo (golpe fuerte) al Pentágono simbolizaron en forma concreta el fin de la democracia liberal y del Estado moderno, tal cual los hemos conocido hasta la fecha. Muchos sostienen que fue un autoatentado para dar rienda suelta a los planes expansionistas de los duros halcones de la Casa Blanca, y así justificar las invasiones de Afganistán, Irak y, posiblemente, también de Irán y Siria, hasta llegar a China[73]. Mientras tanto, el Imperio construye un largo y grueso oleoducto para asegurar su primacía económica y militar en el mundo. Entre los que han docu-

72. Tesis inédita de Rodrigo Naranjo.
73. *Cfr*: "Die CIA und der 11. September. Internationaler Terror und die Rolle der Geheimdienste", publicado por el ex ministro de Defensa de Alemania, ex parlamentario y ex jefe del servicio de inteligencia de su país, doctor en Jurisprudencia, Andreas von Bülow (München: Piper Verlag GmbH, 2003). Una edición en inglés de su libro apareció en 2004: "The CIA and September 11".

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:03 Página 224

mentado la hipótesis del autoatentado[74], se cuentan los editores del portal francés Reseau Voltaire, el ex policía de Los Ángeles, Michael Ruppert, y el abogado Stanley Hilton, que actualmente tiene una demanda contra Bush, Cheney, Rumsfeld, Rice, y el resto de los duros halcones, por su autoría y complicidad en el atentado del 11 de septiembre de 2001 (11/9)[75] -o *nine eleven* (9/11), según la convención en lengua inglesa-.

Curiosamente, 911 es el número telefónico de emergencia en EEUU. Y 911 días hubo entre los atentados del 11 de septiembre de 2001 y el 11 de marzo de 2004 en la estación madrileña de Antocha. ¿Hay un narrador en la historia humana que arroje los dados y juegue con la suerte de todos y cada uno? ¿Es un narrador, un soñador aquejado como Segismundo, o un poeta fáustico quien imagina y crea la vida cotidiana y los horrores de la historia? ¿Hay acaso una cifra numérica para que los expertos en la cábala la descifren tras arduas horas de estudio?

Shiva y Vishnú representan el movimiento y su detenimiento, el cambio y la preservación del mundo. Son también una metáfora que alude al pensamiento. Tal vez no haya ningún narrador omnisciente en la historia humana ni ningún soñador brahmánico del mundo, y todo sea una proyección de nuestra conciencia. Tal vez esa conciencia sea interdependiente de la conciencia de todo lo viviente. ¿Qué hay entonces bajo esa fecha, esos números, además de una coincidencia fatal? ¿Qué podemos pensar a partir del once y del nueve? ¿Qué ocurrirá en novecientos once días más? ¿O en ciento diecienueve? ¿Cómo bufará el Imperio entonces? ¿Cuántos muertos habrá el próximo 11 de septiembre?

74. Los autoatentados como justificación de la acción represiva no son nuevos en la historia humana. La dictadura chilena simuló constantemente enfrentamientos y atentados a fin de justificar sus acciones genocidas. Los nazis incendiaron en 1933 el edificio del Parlamento alemán (*Der Reichstag*) a fin de culpar a comunistas y judíos y así emprender su campaña de terror. La Roma imperial fue incendiada por Nerón para entretenerse y perseguir a cristianos y paganos.

75. Según Stanley Hilton, Bush ordenó personalmente el ataque del 11-S, siendo culpable de traición y asesinato en masa. Para más detalles ver:
http://www.pieldeleopardo.com/modules.php?name=News&file=article&sid=402

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:03 Página 225

Referencias bibliográficas

Cioran, E.M. (1987) *History and Utopia*. Trad. Richard Howard. Nueva York: Seaver Books.

Cro, Stelio. (1983) *Realidad y utopía en el descubrimiento y conquista de la América Hispana (1492-1682)*. Michigan: International Book Publishers, INC.

Chiesa, Giulietto 'La guerra infinita'. www.pieldeleopardo.com numero 13: (1-10).

Chiesa, Giulietto (2004) *La guerra infinita. La obsesión de Estados Unidos por el dominio total*. Santiago de Chile: Coedición El Periodista y Ediciones del Leopardo.

Churchill, Ward (1997) *A Little Matter of Genocide: Holocaust and Denial in the Americas's 1492 to the Present*. San Francisco: City Lights.

Foucault, M. (1979) *Discipline and Punish*. Trad. Alan Sheridan. Nueva York: Vintage Books.

Gaínza, Rodrigo (2003) *Ideación emergente*. Valdivia: Ediciones El Kultrón.

Galeano, Eduardo (1988) *Entrevistas y artículos (1962-1987)*. Montevideo: Ediciones del Chanchito.

Galeano, Eduardo (1999) *Las venas abiertas de América Latina*. La Habana: Casa de las Américas.

Harvey, D. (2003) *El nuevo imperialismo*. Madrid: Akal.

Kane, Michael. 'Más allá de la crisis del petróleo, la crisis del agua'. En: http://www.pieldeleopardo.com/modules.php?name=News&file=article&sid=431

Lenin, Vladimir Ilich (1973) *El Estado y la revolución*. México: Grijalbo.

Leval, Gastón (1978) *El Estado en la historia*. Cali, Colombia: Otra vuelta de tuerca.

López, Fernando (2003) 'Some Notes on the Argentine Anarchist Movement in the Emergency'. En: *Perspectives on Anarchist Theory*. Vol. 7, Núm. 2, Otoño 2003.

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:03 Página 226

Lovecchio, Luigi. 'Chile: muerto el Rey, ¡viva el rey!'. En: http://www.pieldeleopardo.com/modules.php?name=News&file=article&sid=477

McQuiddy, Steve. 'Sorting It All Out. Freedom Depends on What We Know Today'. En: http://www2.eugeneweekly.com/2003/031303views.html#view3

Palast, Greg (2002) *The Best Democracy Money Can Buy*. Londres, Sterling, Virginia: Pluto Press.

Pariente, Ángel (1982) *Góngora*. Barcelona: Júcar.

Perlman, Fredy (1983) *Against His-story, against Leviathan!* Detroit: Black & Red.

Rodríguez Lascano, Sergio (2002) 'Crisis del Leviatán'. En: Rebeldía #2, diciembre, 2002, pp.13-23.

Schwartz, Peter & Doug Randall (2003) 'An Abrupt Climate Change Scenario and Its Implications for United States National Security'. Octubre, 2003. [En línea] Disponible en http://www.gbn.org/ArticleDisplayServlet.srv?aid=26231

Zerzan, John (2003) 'Globalization and Its Apologists'. En: *Green Anarchy* 14, otoño, 2003.

Zibechi, Raúl. 'El nuevo imperialismo y América Latina' En: www.arcoiris.tv/es/noticias (1-3).

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:03 Página 227

Parte IV:

Alternativas de futuro en base al pasado

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:03 Página 228

*Trazando el futuro desde el pasado: del éxodo rural al éxodo urbano**

Karen Goaman

> ...con el auge del industrialismo y la relativa ideología de la ciencia, la total transformación de la sociedad y de la naturaleza fue, por primera vez, considerada posible así como deseada. De este modo, el imperialismo asume la aparición de una empresa conjunta; mientras un poder metropolitano evoluciona hacia una mayor eficiencia, sofisticación tecnológica y un control del entorno, cultiva los mismos motivos dentro de las culturas subordinadas y dependientes. En la edad moderna, la misión de la civilización es la civilización en sí misma. Y la idea del progreso se convierte en un ideal que el imperio y las sociedades "emergentes" presionan para su consecución. Sus futuros han sido escritos, porque se asume que *sus pasados están hechas polvo y son irrelevantes.* [la cursiva es para enfatizar] (Diamond 1974/1987: 36)

Stanley Diamond encapsula en la cita anterior el modo por el cual la civilización industrial está introducida en aquello que subyuga e incorpora. Muchos antropólogos y anarquistas no son inmunes a este proceso de acomodación, y se declinan hacia una aceptación a larga escala de una sociedad urbana industrial como una norma. Los antropólogos (Hastrup, 1996), que se sintieron consternados con la destrucción de sus tradicionales argumentos a pequeña escala, se mueven hacia un relativismo postmoderno y cambian su cometido para estudiar la diversidad de culturas incorporadas a la red de la globalización, incluso cuando el sistema disminuye rápidamente esa diversidad. Muchos anarquistas, siendo Bookchin el ejemplo más conocido, prevén un futuro basado en formas de municipalismo, una reorganización de la sociedad moderna a gran escala y su ideal de "desarrollo" –un sistema basado en el transporte, sistemas educativos, hospitales, calles, etc.

Nociones bienintencionadas de "pobreza", "comercio justo" y "desarrollo" respaldan los deseos de las ONGs (y algunos antropólogos y anarquistas) para prever un sistema global en el cual la justicia

*. Traducción de Lidia Ferrete Bermúdez.

social ve a las comunidades "pobres" compartir los beneficios de la civilización moderna y sus calles, transporte, abastecimiento de agua canalizada y sistema de alcantarillado, hospitales y colegios.

En este artículo explico que la creación de un modo de vida no jerárquica y ecológicamente sostenible significa rechazar los sistemas a gran escala de "desarrollo" y recrear las culturas a pequeña escala basadas en la tierra. Esto significa reclamar mucho de nuestros propios modos de vida pasados, los cuales están (con referencia a la anterior cita de Diamond) tan fragmentados y son tan aparentemente irrelevantes en el mundo completamente industrializado, que se encuentran en esas áreas que ahora están siendo colonizadas por el sistema que abarca el mundo. Mi objetivo es mostrar no sólo la relevancia de los modos de vida pasados, sino la necesidad de recrear formas no jerárquicas que están basadas primeramente en un modo de vida de subsistencia. Sorprendentemente, en la revista *Rolling Stone* se decía recientemente en un artículo sobre el cambio climático titulado "La Gran Emergencia" que tenemos que recurrir a la agricultura de subsistencia.

Es irónico que el industrialismo esté plantando las semillas de su propia desaparición desestabilizando el clima, el mundo natural del cual la vida depende, y comprometiendo la salud y la fertilidad de esos que viven en su dominio. Mientras que los revolucionarios del siglo XIX veían cómo su objetivo de destruir el capitalismo (y, en el caso de los anarquistas, el estado), el industrialismo, por su parte, a través de su propia dinámica interna de expansión, la constante innovación tecnológica, y la ideología del desarrollo, está exponiendo rápidamente su propio objetivo de destruirse a sí mismo, junto a la delicada fábrica de vida que ha evolucionado a través de millones de años.

Es menos una cuestión de posibilidad que de en qué momento nosotros como humanos podemos recrear formas alternativas de vida antes "del punto de no regreso" para sobrevivir a los efectos extremos y permitir a la biosfera reestablecerse a tiempo. Si la biosfera tiene suficientes mecanismos estabilizantes para contener los peores efectos de una creciente acumulación de gas invernadero, la degradación medioambiental que resulta de la destrucción del hábitat del industrialismo y la deforestación desembocará, en cualquier caso, en catástrofes cada vez mayores.

No habrá sido la primera vez que una civilización ha caído a causa de un desastre ecológico. El archivo arqueológico posee muchos ejemplos de formas tempranas de poder centralizado y explotación de personas y naturaleza que han ido más allá de sus propias posibilidades hasta el punto del colapso (Quinn). Entonces, la diferencia estaba en que la gente tenía un espacio no desarrollado por delante, en el cual ellos podían recrear sus antiguas formas de vida a pequeña escala. La crisis es conducida ahora por la naturaleza global de la expansión y desarrollo industriales el cual ha destruido tantas extensiones de los ecosistemas esenciales para la vida de los humanos y otras formas de vida.

En este artículo abogo por la vuelta a las culturas de pequeño tamaño basadas en la tierra como medio para permitir a los humanos, y a la biosfera de la cual dependemos, sanar y reestablecerse. Aunque mi visión está muy a favor del aspecto anti-civilización del anarquismo (ver Zerzan, Perlman, Watson), también recurro a la perspicacia de Ivan Illich, y mi propia investigación sobre las relativamente recientes formas de vida en Inglaterra, donde la práctica de la subsistencia sobrevivió en el siglo XX. Un tema clave en mi opinión es el uso del pasado para comprender los cambios claves que se han entrelazado para crear una civilización industrial, y una inclusión de prácticas de subsistencia como clave de la autonomía e independencia y la redirección y el re-aprendizaje de habilidades perdidas.

Subsistencia, producción doméstica, campesinado

Soy muy consciente de que el término *subsistencia* posee connotaciones de la satisfacción exclusiva de las necesidades más básicas. Para todos esos pueblos, que a pequeña escala, viven con el mínimo impacto de las relaciones de explotación y control, el modo de vida de subsistencia no está siempre basado en el nivel de "supervivencia" sino de abundancia, con técnicas para sobrevivir a la escasez periódica. Esto es tan real para los humanos como para los animales; las formas de vida simplemente no prosperarán en términos de escasez a largo plazo. Es una trágica ironía que el sistema industrial ha expandido una creencia en la abundancia y suficiencia –los supermer-

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:03 Página 232

cados repletos de multitud de marcas, el brillo de los siempre crecientes y siempre más baratos bienes de consumo novedosos– mientras agota las áreas de crecimiento en la tierra, haciéndolas cada vez más inhabitables para los humanos y otras formas de vida.

Espero encontrar una redefinición o reclamación del término "subsistencia" como un grupo de términos intercambiables –campesinado, paisanos, el pueblo, artesanos– para discutir la necesidad de recrear tipos de redes de intercambio recíprocos, locales, que existían incluso en Inglaterra, donde comenzó el industrialismo, hasta finales del siglo XIX. Reclamar la palabra "subsistencia" es reconocer que todas las sociedades excepto las basadas en el industrialismo moderno, estaban basadas primariamente en una economía de subsistencia –en otras palabras, la producción de la cultura y la comunidad, alimento y otros materiales artesanales, y los medios de conseguir agua y deshacerse de la basura, creando cobijo, y todo el transporte, eran producidos en comunidades locales básicamente para la familia, para vivir y no para el mercado comercial o el Estado. El problema con el término "producción doméstica", usado por ejemplo por Reed y Wells (1990) es que el término se refiere al hogar más que a las extensas y complejas redes de relaciones recíprocas y mutuas de barrio que significaron que una gran diversidad de habilidades y bienes se intercambiaran fuera de la economía del dinero. Reed explora en detalle estas relaciones de barrio y familiares basadas en el respeto mutuo y recíproco, y es destacable cómo, incluso con fronteras, los crecientes centros urbanos y de industrialización a través de la Inglaterra del siglo XIX, persistieron hasta el 1900. Mills usa el término "campesino" para describir a los "artesanos" de los que habla Reed; este término encaja, pero soy consciente de que el término en inglés conlleva connotaciones de pobreza y opresión, contrastando con el término francés *paysan/paysanne* que contiene una connotación mucho más noble del granjero rural[76] .

76. Un anarquista amigo mío, desconcertado por el intento de otro anarquista de diseñar un "transporte anarquista", una vez observó que el anarquismo es una filosofía campesina en desacuerdo con los trabajos anarquistas sobre tales sistemas invasivos a gran escala de un término como el transporte. Illich hace críticas similares de tales sistemas como el de destruir los medios de desplazarse: las personas en todo el mundo han usado camiones e incluso calles como medios de transporte, a pie o con caballos, burros, carros, etc. La llegada de los transportes motorizados, de hecho, destruye los medios de desplazarse con independencia. Las carreteras, antes las más comunes, para el uso de las personas, para su trabajo y para su juego, y el pastoreo de animales por sus veredas, se convierten, con el sistema de transportes, demasiado peligrosas para el uso autónomo.

Cualquiera que sea la palabra que usemos, lo más importante es que, para un modo de vida sostenible no jerárquico y ecológico, cada uno necesitará verse envuelto hasta cierto punto en la producción de comida y otros elementos de la vida diaria- lo cual sucede en relaciones sostenibles. Esto puede permitirse en pueblos pequeños (o quizás para mantener la escala correcta, grandes pueblos), pero no puedo ver cómo se podrá permitir en centros urbanos a escala de las ciudades. Las áreas urbanas tenderán a ser un sumidero para las personas que la habitan, así como para las tierras colindantes, las cuales habrán sido cultivadas intensamente para suplir esas áreas urbanizadas, o estarán basadas en un comercio a larga distancia, incluyendo un tipo de transporte que es insostenible.

Cazadores recolectores como modelo-inspiración y aspiración

Hay muchos anarco-primitivistas, John Zerzan entre ellos, que abogan por la vuelta a la caza y a la recolección, siguiendo un periodo transitorio, quizás la horticultura. Debe haber áreas de tierra donde esto sea posible, pero muchas áreas, como Gran Bretaña, han sido cultivadas o urbanizadas tan extensamente, y la población ha sido tan densa que el periodo de transición sería bastante largo. Por lo tanto, me centro en las comunidades cazadoras y recolectoras como modelo, un ideal, del cual se obtiene inspiración y al cual se aspira, más que abogar por esto a secas.

Es destacable cómo los cazadores y recolectores ofrecen tantos valiosos ejemplos de anarquismo y de sostenibilidad ecológica en la práctica. Los Khng San en Sudáfrica no tienen una palabra para definirse como grupo étnico o sociedad- ellos se refieren a ellos mismos como personas, como gente en sociedad tal y como Tim Ingold ha expresado. No hay relaciones jerárquicas, y el mayor estatus conferido a alguien es el de abuela o abuelo. Demuestran gran respeto por el individuo, más que mostrar los tipos de normas y controles que muestran las sociedades granjeras más jerárquicas. Muestran gran compasión por los animales que cazan, y un amor íntimo hacia el entorno y la región que habitan. Sus habitantes están equilibrados, con recursos

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:03 Página 234

disponibles, como un resultado del lugar de nacimiento, ayudado por largos periodos de lactancia (Lee, 1979; Lee & Devore, 1976).

No tenían prácticas ni de cultos de adoración ancestral (que condujera a un fallecimiento ecológico por ejemplo en la Isla de Pascua) ni de sacrificios. Con respecto al tema del sacrificio, el antropólogo Richard Rudgeley ha analizado esto como una forma de apaciguamiento de fuerzas espirituales en sociedades campesinas más jerárquicas donde la naturaleza está siendo más intensamente explotada; el sacrificio se convierte en un intento de aplacar la culpa consiguiente por la sobreexplotación de la tierra.

Cazar y recolectar implica mucho menos tiempo en "la producción de subsistencia" que en la agricultura (Lee, 1979; Lee & Devore, 1976; Sahlins, 1974) –ya que la comida no tiene que ser cultivada ni los animales atendidos; sino que todo es salvaje. Los primitivistas como Fredy Perlman (1985) analizan la civilización en términos de domesticación- de nuestras naturalezas, nuestro alimento y nuestro entorno, creando una mayor dependencia del trabajo y de la agricultura. No hay comparación entre la experiencia de vivir en comunidad y las formas de vidas salvajes (un par de corzos, excitados, orgullosos y libres, grupos de conejos pastando y corriendo, áreas arboladas con zarzamoras, champiñones, hayucos y otras delicias comestibles) y los cultivos y rebaños domesticados. Pero la horticultura y razas de animales más tradicionales que corren en campos y bosques forman un puente entre lo salvaje y lo agrícola.

El estado salvaje, la libertad y la reciprocidad en nuestro más reciente pasado

Así como estoy interesada en el modo en que los cazadores recolectores (mediante la quema de arbustos para aumentar la caza menor) pueden enriquecer los ecosistemas más para otras formas de vida que para ellos mismos, también me intereso en cómo las prácticas tradicionales agrícolas (mediante pequeños bosques, el pasto de ovejas en valles) también pueden contribuir al *enriquecimiento* y diversidad de los ecosistemas existentes. Puede que necesitemos reaprender una

amplia gama de formas de vida, y cuanto más reciente aparezcan en nuestra propia historia más fácil será nuestra readaptación.

La mayoría de personas nacidas antes de 1965 aproximadamente, en Occidente (y probablemente más recientemente en otras tierras) recordarán algún tipo de contacto con la naturaleza, como la recolección de bayas, de champiñones, o incluso la caza menor, así como tradicionales formas de ayuda mutua y reciprocidad entre vecinos. Éstas forman experiencias directas de anarquismo en práctica, y también de áreas aún sin alterar por el impacto de la industrialización. Los nacidos después de los 80 son quizás la primera generación que no ha conocido otra cosa que un modo de vida completamente industrializado.

Me gustaría incluir aquí algunos breves ejemplos para ilustrar cuán reciente es este hecho, incluso en Inglaterra, donde todavía se preservaban formas antiguas de experiencias naturales. Un testimonio de R.C. Forcey (Murria, 1985), nacido en torno a 1900, describe su infancia en la primera parte del Siglo XX, antes de la Primera Guerra Mundial. Su abuelo había sido pastor, y su padre un granjero que consiguió para su familia un casa rural, libre de renta, una vaca para tres familias, y un cerdo para cada familia. Cada familia conservó sus pollos y cultivaron fruta y verduras en los jardines.

> "Creo que en esos días vivíamos bien. No había escasez de alimentos, pero el dinero era otro tema. No había mucho, pero viviendo en un lugar como un valle en los años previos a la Primera Guerra Mundial, no era una desventaja para nuestros niños. En cualquier caso todos los niños en la escuela estaban en la misma posición" (Murria, 1985: 204)

En sus propias palabras, el campo de West Dorset donde él creció era "salvaje y primitivo", rico en flores silvestres (primaveras, violetas, prímulas, tojos, madreselvas, escaramujos) muchos árboles y animales salvajes (armiños, comadrejas, conejos, murciélagos). Casi cien cabezas de ganado de Devon pastaban en el área, uno o dos caballos de Shire y ovejas, todos vagaban por las colinas, y los encerraban una vez al año (1985: 201). Tres familias compartían leche y actividades tales como ordeñar, las matanzas de cerdos, compras, combustible (1985: 202).

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:03 Página 236

Los conejos eran atrapados con lazos y grandes redes, y constituían una importante fuente de carne. El pan era hecho en hornos encendidos con leña de tojo, y las verduras se hervían en redes en el mismo recipiente (Murria, 1985: 203). No había "radio, teléfono, y las noticias de importancia siempre nos llegaban días más tarde. ¿Pero qué importaba? La vida era lenta y fácil en aquellos días" (1985: 204). Los niños ayudaban, por ejemplo, en la recolección de las patatas, recogiendo madera de pino y piñas para hacer leña en el bosque allá en el valle. Lo guardaban en sacos y lo recogían con caballo y carro. El doctor más cercano estaba bastante lejos, y la gente viajaba para ir a buscar al médico en caso de emergencia, con una pequeña jaca blanca que rondaba libre en el valle con el ganado. Se podía coger y cabalgarlo a por ayuda, pero era muy difícil de atrapar, por lo que se ataba un pequeño peso sobre una cadena en una de sus piernas delanteras para evitar que galopara y así hacerlo más fácil de atrapar (1985: 204).

Otros artículos en el libro hablan de la ayuda mutua entre vecinos, quienes actuaban como comadronas, ayudándose entre ellos de diferentes formas. Una escritora viva en Wiltshire, Joan Church, escribe sobre cómo la gente se intercambiaba comida:

> "Uno podía encontrar un tarro de mermelada en el escalón de su puerta y tener una buena idea sobre quién la había dejado, quizás sin real necesidad de pan o carne, así que nosotros iríamos con lo que pensáramos que ellos podrían necesitar. Era un sistema de trueque, de hecho, un sistema que había estado en activo durante muchísimo tiempo" (Murria, 1985: 156).

La misma escritora resume el sentido que ella da a la satisfacción asociada con la vida de entonces:

> "No había anhelo de grandes cantidades de dinero en aquellos días. Uno se enfrentaba a la vida tal y como era. El ritmo natural de la vida, las estaciones, la muerte y el renacer de las cosas, era lo que gobernaba todo… Uno no viajaba mucho de forma regular. El campo y la casa eran nuestras vidas y todo giraba alrededor de ellos. Ese era el modo de vida en todos los países. […] No teníamos vacaciones, oíamos con interés el dinero de otras personas, pero no era para nosotros, y no nos importaba realmente" (Murria, 1985: 155).

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:03 Página 237

Con este breve destello de vida a comienzos del Siglo XX, trato de exponer los tipos de vida que son más recientes en nuestras historias familiares de lo que creemos. La simplicidad y la reciprocidad y el contacto con otros y con un entorno no salvaje pero relativamente sin invadir por los humanos, proveen otra forma de inspiración diferente a aquella que aportan los cazadores recolectores, aunque sin embargo, con ciertos puntos en común. Y para los que reaccionan a estas descripciones argumentando que se tratan de relatos de gente relativamente pasiva, fácilmente contentada con el ritmo de vida, yo destacaría que, en una sociedad mucho más igualitaria, la vida puede ser tan dinámica y culturalmente rica como la gente quiera hacerla; de nuevo, las vidas de los cazadores-recolectores pueden ser nuestra fuente de inspiración, para que ellos muestren esa excitación y rumor que proviene de una rica cultura participativa en la cual el trabajo y el juego son la misma cosa.

Parece que el industrialismo tardó mucho más en eclipsar los ritmos naturales de las personas y el deseo para la reciprocidad de lo que uno podría imaginar. Ahora quiero hacer un giro hacia los aplastantes efectos del impacto industrial para explorar con mayor profundidad cómo esto se desarrolló, y para llegar a un alivio más preciso de que no existe justificación para retener la obra, el cascarón, el resultado final, de esta transformación masiva que hoy día está tan asentada.

¿Capitalismo = industrialismo, civilización = el Estado?

El sistema industrial es revolucionario en todas las formas de sociedad en la historia de la humanidad. Los antropólogos tales como Eric Wolf (1982) y Stanley Diamond (1974/1987) han contribuido a una historia antropológica que permite un entendimiento de procesos clave en el trabajo de esta novedosa transformación. Ésta está basada en la expropiación de los campesinos, el cercamiento de la tierra, la agricultura capitalista (o capitalismo agrario) y la creación de trabajadores sin tierra que no tienen otro acceso al sustento si no venden su trabajo. El giro novedoso, comparado con

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:03 Página 238

otros imperios, estados, civilizaciones y manifestaciones de sociedades jerárquicas, es la creación de ambas, tierra y trabajo, como una comodidad, para ser comprado y vendido.

Todas las otras sociedades han estado basadas principalmente en alguna forma de economía de subsistencia; aunque las jerarquías y los centros urbanísticos presionen a los campesinos para que paguen impuestos y tributos, y permitan el desarrollo de élites sacerdotales y burocráticas, y artesanos, el foco principal de producción será para la familia y las necesidades de la comunidad.

Con el sistema mundial que emergió, se reparte el resto del mundo para la administración por el modelo europeo de la nación-estado, explotando esas tierras para el cultivo, minerales y personas, y con la intensificación de este proceso a través de la "globalización", es difícil imaginar cómo deshacer lo que tan rápidamente se ha dado por sentado como norma. Lo que los liberales, conservacionistas, socialistas y muchos anarquistas tienen en común todavía es el deseo de más justicia social en un mundo que ellos sólo pueden prever reteniendo en gran parte la forma y el contenido del sistema industrial -en otras palabras, sus visiones no se refieren a una vuelta radical a una economía de subsistencia, incluso aunque ello podría ser el único medio para deshacer el grupo de procesos clave que constituyen la economía industrial.

Por el contrario veo la ruptura que supone la industrialización (con su forma y contenido) –como economía, como conjunto de relaciones sociales y como relación instrumental y de explotación entre las personas y la naturaleza– como algo tan destructivo e inherentemente insostenible que ningún esfuerzo vago puede reformarlo o crear un mundo ecológicamente sostenible. A lo largo de nuestra historia, nuestra atención principal ha sido hacernos con nuestras necesidades diarias de agua y alimento así como la artesanía, la cultura y la comunidad. El industrialismo es la división de la gente, sin autosuficiencia, independencia y subsistencia, hacia un sistema elaborado y global basado en el comercio y servicio de masas, y en la máquina compleja del "desarrollo". Los escritos de Illich (1973; 1981; 1992) han constituido una importante crítica a esta emergente ideología del desarrollo, y del modo en el que el desarrollo occi-

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:03 Página 239

dental destruye las formas locales de aprendizaje, de curación, de obtención de agua, de eliminación de residuos, de movimientos libres, para luego reemplazarlos por modernos sistemas de escolarización, hospitales/servicio de salud, e infraestructuras de agua canalizada y aguas residuales, y carreteras. La investigación de Illich se centró en los cambios alrededor del siglo XII en Europa, que llevó a la erosión de la autonomía de las personas, las comunidades y una forma de vida en la que una economía de subsistencia prosperaba, previniendo a todo el mundo de ser dependiente de un salario.

Dada la conmoción de esta ruptura, quiero exponer su proceso clave. Fue en Inglaterra donde se creó por primera vez el prototipo del capitalismo industrial, y quiero incluir un breve análisis de cómo las élites (y las élites emergentes) en Inglaterra aprobaron la radical transformación de destruir los vestigios del campesinado en Inglaterra, sus comunidades, y su economía de subsistencia, para dar paso al capitalismo agrario y al mercado impersonal.

Antes del industrialismo, el campo en Inglaterra consistía en una economía de subsistencia ante todo basada, en primer lugar, en campos abiertos, divididos por líneas y cultivados por individuos y sus familias según sus necesidades; en segundo lugar, en los campos comunes, dirigidos según la práctica común y costumbre; y tercero, las tierras comunes de más allá, las áreas de tierras no cultivadas (bosques, brezales, etc.) entre los asentamientos, en los cuales la gente tenía por costumbre derechos para que sus animales pastaran en ellos, para recoger leña, recolectar frutos salvajes, etc. La comunidad estaba sujeta al señor local, pero era un grado de control, no obstante variable por el pueblo en asuntos económicos y sociales (Newby, 1987: 11).

Mediante una complicada serie de intervenciones puestas en marcha por secciones más ricas y poderosas de la sociedad inglesa, conllevando el cercamiento de las tierras y nuevos enfoques directivos, un nuevo orden se desarrolló sobre el que la tierra, el trabajo y el capital se convirtieron en comodidades, compradas y vendidas bajo las condiciones de competición del mercado. Lo que contaba para la naturaleza de la producción no era las necesidades de subsistencia de los productores de alimento, sino los cálculos de rentabilidad. Una tierra consistente en derechos habituales y prácticas

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:03 Página 240

de subsistencia se transformó en un nuevo orden de clases de terratenientes, granjeros capitalistas y trabajadores sin tierras.

El cercado significó la eliminación de los derechos de los plebeyos y un acceso habitual a la subsistencia, jugando un papel clave en la creación de una nueva clase de trabajadores asalariados. Antes, las personas habían tenido trabajos asalariados ocasionales, siendo durante muchos siglos, empresas de construcción a gran escala, como el trabajo de astilleros. Pero aquellos con trabajos pagados, periódicos u ocasionales, tenían acceso a las comunidades y economía de subsistencia cuando querían, y ellos no dependían de los salarios.

> "Tales cambios (tierra, trabajo y capital obrero como comodidades, y competición de mercado) no sólo entrañaban la creación de condiciones de producción rentables (acceso a mercados, tranquilidad de transporte, continuos avances en productividad y precio-calidad) sino la creación de nuevos compromisos sociales que facilitaran dichas condiciones" (Newby, 1987: 11).

No es necesario decir que había mucha ira y resistencia contra los efectos de la ocasionalidad del trabajo, el aumento del precio de los alimentos, la creciente pobreza y la incursión del mercado impersonal (Newby, 1987: 32-28). Los disturbios, en forma de incendios y destrozos son más conocidos que la resistencia contra el transporte de comida hacia fuera de las comunidades que antes se la comían. Como aldeanos locales presenciaban, cada vez más, cómo la comida que había sido cultivada localmente se transportaba fuera de sus comunidades, destinada a las crecientes áreas industriales urbanas, por lo que actuaron para detener aquel movimiento de comida. Esto fue tan extendido y tan problemático que en 1795, el Parlamento acordó compensar a los granjeros por las pérdidas provocadas por aquellos actos de resistencia (Newby, 1987: 31).

Una cita de Cobbett escrita en 1826 destaca la tragedia de este novedoso traslado de la comida local a zonas urbanas:

> "... Aquí vi en una sola granja de una yarda más comida de la que necesitarían todos los habitantes del pueblo multiplicado por cuatro... pero mientras las pobres criaturas que producen el trigo, la cebada, el queso, la carne de cordero y ternera, y viven de las patatas, un malvado canal proviene gentilmente de la parroquia ¡para llevarse el trigo y todos los

> bienes a los consumidores de impuestos y sus clientes en el Wen (Londres)! ¿Es esto, entonces, "una mejora"? ¿Es una nación más rica para los que se llevan la comida que esos quienes la trabajan, y dándosela a los hombres de las bayonetas y otros, quienes se unen en grandes masas?,... ".

Debemos observar este fenómeno como la ruptura que constituye. Vivimos en una época en la cual el movimiento en masa de alimentos y la dependencia que esto entraña, (para otros, la producción de comida), y usar maquinaria y transportes, se da como inherente. La mayoría de las visiones alternativas están basadas en alguna continuación de este comercio de comida en masa, más que en un retorno a una economía local a pequeña escala o una economía pueblerina. Un regreso a la autonomía de los alimentos es crucial para la autonomía general, además de para una sostenibilidad a largo plazo.

"Producción y consumo"; la campiña y el centro urbano

Hay otro ángulo desde el cual abordar estos cambios claves y ese es la forma por la que una economía de subsistencia, donde las personas producen para su propia familia y para el pueblo, se parte en dos por la separación del proceso de producción y del consumo. Entre los dos está el creciente conjunto de "fuerzas de mercado" impersonales que se unen entre sí (Newby 1987 p.11).

Esta separación refleja la creciente separación entre el campo y la ciudad, y la merma gradual del campo con economías basadas en la artesanía que estaban ligadas a la vida agrícola. También refleja una creciente separación de la persona de una conexión íntima con la tierra y de la independencia que tiene la gente que se autoabastece, dentro de una red de relaciones recíprocas. La separación es completa con el movimiento hacia espacios urbanos, donde esta conexión íntima es aniquilada y las relaciones recíprocas de comunidad, gradualmente destruidas.

Al trabajador no se le necesita sólo como obrero de fábrica sino como comprador de bienes previamente provistos por la producción familiar. Para la sociedad industrial, la modernidad, está basada en el crecimiento de la riqueza, y el crecimiento continuo de la economía.

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:03 Página 242

Un factor clave aquí es el uso de la maquinaria, que Wolf identifica, por ejemplo, junto con el trabajo no remunerado y la inversión del capital para crear más capital, como un componente principal del capitalismo industrial. Una vez que el capital es invertido en maquinaria, esta maquinaria sólo puede ser usada para pagarse a sí misma a través de la producción masiva de bienes, y éstos necesitan ser vendidos a una nueva masa de trabajadores asalariados, ahora desposeídos de una economía de subsistencia de producción familiar. Es esencial para el crecimiento de la economía el desecho y la moda, y una cultura de envidia (Berger, 1972) en la que cada clase persigue a la otra para imitar la riqueza y gustos de aquellos más altos en la jerarquía; así muchas de las prácticas que las personas dan por hecho como algo esencial de la "libertad" son simplemente la representación de las necesidades del capitalismo industrial.

Quiero desarrollar ahora el argumento más detenidamente citando algunas de las típicas objeciones al abandono de la modernidad que hacen sus proponentes. Éstos a menudo se centran en nociones de movilidad y "horizontes".

Lugar, movilidad

La movilidad ha sido siempre un aspecto importante para nuestras vidas como personas no industriales. Los cazadores-recolectores se mueven según la estación, ambos hacia diferentes emplazamientos rurales para explotar nuevas plantas y cazar, y para las reuniones de temporada de comunidades más grandes (por ejemplo, se cree que las cuevas con pinturas rupestres más importantes como Altamira eran el lugar de reunión para cazadores-recolectores del Paleolítico superior). Los cazadores-recolectores viven en grupos de, digamos, 15 a 30, pero conocen a muchos grupos, yéndose a otros cuando ellos quieran, sobre todo para evitar fricciones y conflictos.

Esto puede ser nuestra inspiración para imaginar un modo de vida de subsistencia recíproca. Pero mi entendimiento de la vida rural en Inglaterra era que había más movimiento y circulación de personas que lo que permiten nuestros exagerados prejuicios

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:03 Página 243

modernos y los malentendidos. Sabemos que había ferias periódicas que traían gente de una amplia área. Incluso en el siglo XI, las conexiones de la gente se extendían más allá de las aldeas y las parroquias, estando los matrimonios a muchas millas de distancia (Lennard, 1959: 20-21). La evidencia genética muestra un desplazamiento de mujeres en particular desde el continente hacia el Este de Inglaterra durante muchos siglos.

Los medievales marcharon en peregrinación, viajaron en grandes grupos en viajes presumiblemente realizados, si los cuentos de Chaucer son de fiar, más por razones sociales que por razones espirituales. Aunque los personajes de Chaucer eran ciudadanos más que campesinos, el caso es que la movilidad y los viajes eran parte de la vida de entonces, y todos estos tipos de sucesos permitían diferentes formas de contacto social, conexiones, compañerismo e intercambio de bienes, productos e ideas.

Sin embargo, nuestras percepciones modernas olvidan este hecho, o bien lo recuerdan con una falta etnocéntrica de admiración. Tal movilidad se presupone de algún modo inferior al transporte de masas de la modernidad, con su industria de turistas internacionales, el "ecoturismo", los senderos para excursionistas y la hipermovilidad. Aquellas personas acostumbradas a la vida urbana moderna no son capaces de aprobar una existencia a pequeña escala teniendo en cuenta que, por ejemplo, la vida de una aldea del siglo XIX tenía tales "horizontes cortos" o carencias. La idea con la que crecimos es que viendo un gran número de personas cada día como lo hacemos en pueblos y ciudades, lugares en los que una gran mayoría de la gente que conocemos cada día son extraños, es de algún modo en sí liberador, excitante y ofrece horizontes más amplios; por el contrario la vida de un aldeano es nula, él o ella conocerá sus vecinos bien pero permanece en los agobiantes confines de la vida rural o aldeana.

Mientras que muchos ven característico de la vida rural la soledad y el aislamiento, puede que sea exagerado por nuestra percepción de una agricultura intensiva, trabajada por máquinas y muy poca gente, en contraste con el campo que antes estaba lleno de gente haciendo cosas, arando, segando, desherbando, cercando. Newby muestra cómo el campo del siglo XIX en Inglaterra fue mermado

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:03 Página 244

de su previa actividad artesanal, ya que se desplazó por el aumento de la producción industrial, y el campo se convirtió en una economía principalmente granjera. El abandono del campo de la gente se observa incluso en los últimos 50 años[77].

Aquellos que juzgan tiempos pasados parecen olvidar los extensos estudios que existen sobre la soledad y aislamiento de los modos de vida urbanos y suburbanos, sin mencionar la fealdad y la suciedad de los alrededores industriales. Según el antropólogo de principios del siglo XX, Manilowski, en su estudio de los *isleños Trobriand*, no había gente que se casara –cada uno tenía un compañero (citado por Diamond 1974/ 1987). Comparar esto con las dificultades experimentadas por la gente en las sociedades urbanas occidentales por encontrar compañeros deja aislado al matrimonio. Los publicistas ahora explotan la necesidad de la amistad relacionando, por ejemplo, las patatas fritas y la cola con grupos de jóvenes amigos. Las comedias de situación como Friends, Cheers, Seinfeld muestran a un grupo de personas conectadas íntimamente con las vidas de cada uno de ellos de un modo desconocido o ciertamente raro en el occidente urbano-industrial; las telenovelas describen vecindarios conectados de un modo similar totalmente opuesto a la mayoría de los occidentales, que conocen a pocos de sus vecinos, si es que conocen a alguno. La tele-realidad se convierte en un gancho para gente sumergida en el experimento de ver un grupo de personas confinadas en un solo espacio; los observadores prefieren ver esta no-realidad antes que la realidad de sus desubicados vecindarios. Los servicios informáticos, conscientes de la dificultad que experimentan los más jóvenes así como las personas más mayores para encontrar pareja, comienzan a extender sus servicios a los menores de 30 años. Visto desde otro ángulo, la modernidad, la vida urbana basada en la cobertura de largas distancias gracias al transporte motorizado, es estática y agobiante. Sus horizontes son quizás geográficamente "más amplios" pero el viaje es siempre el mismo, y los destinos homogéneos. La gente ha observado cómo ahora hay una pequeña variación regional en las áreas urbanas, caracterizadas cada vez más por las mismas cadenas de empresas transnacionales.

77. Un granjero, nacido en 1921, es citado mientras observaba que "pero no es igual que como solía serlo cuando yo era joven. Parecía que había mucha gente por ahí, en el campo (Borden, 2001: 31).

Illich ha mostrado bien cómo la gente tradicionalmente tiene los medios para trasladarse- a pie o con animales de monta- y cómo la calzada es tradicionalmente su lugar común, un sitio donde poder moverse a salvo, donde jugar, y donde los animales pueden ser pastoreados por sus veredas. La destrucción de estos comunes ha sido la *pérdida* de la movilidad: donde antes íbamos cuatro o cinco a lo ancho de los estrechos senderos y caminos, ahora el tráfico motorizado y la velocidad peligrosa ha destruido nuestra autonomía. La gente en Inglaterra aun puede recordar cómo caminaba a lugares de hasta 50 millas de distancia –a través de caminos. Caminar les daba un alto grado de autonomía, viajar gratis.

"Horizontes"

Quiero ir más allá en la noción de "horizontes estrechos" a menudo proyectados sobre nuestros predecesores en los campos europeos, sin mencionar generalmente los pueblos de reducido tamaño. El estudio de Newby, al que ya he mencionado, es un buen punto de partida, ya que Newby analiza las comunidades de los pueblos anteriores al siglo XIX –mostrando su autosuficiencia, independencia y diversidad económica (Newby, 1987: 77). Una vez que esta vida rural es aplastada, pierde toda relevancia para él, y su criterio para medir la experiencia del campo pasa a ser el granjero empobrecido del siglo XIX, cuando los procesos directivos e industriales se han abierto camino firmemente. La "estrechez", los "horizontes cortos" de este granjero se convierten en una justificación implícita para las "aspiraciones culturales" y el traslado hacia un modo de vida urbano.

Los prejuicios e interpretaciones erróneas de Newby empiezan a ponerse en evidencia cuando hace un juicio sobre las expresiones de protesta –los disturbios y otros actos de resistencia- los cuales surgían contra la creciente miseria de los trabajadores rurales. Parece mostrarse reticente a dar una completa aprobación a la forma en que la resistencia se expresaba: Newby reconoce que los disturbios son una reacción contra la creciente pobreza y los cambios en las relaciones sociales rurales:

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:03 Página 246

> "Nunca más fueron reguladas [las relaciones sociales] por la tradición y la costumbre, ni siquiera en un sentido benevolente de la obligación social, sino por la impersonal y cada vez más dura realidad del mercado" (Newby, 1987: 32).

Pero no da crédito a la expresión de protesta, viendo los disturbios como "reaccionarios, expresando un deseo de vuelta atrás a la sociedad rural basada en la costumbre y la tradición que ahora era algo obsoleta". Además, parece que ve este deseo como algo basado en una falsa premisa, como surgido de la nostalgia y el sentido mitificado de cómo las cosas eran antes. "La única alternativa de la cual ellos pudieron concebir era el modo de vida que había existido antes de que esos cambios se produjeran, a menudo ensalzados por un sentido poderoso de nostalgia hacia una Edad Dorada pre-capitalista un tanto mítica. Un tranquilo 'merrie England' de felices comedores rústicos de ternera podría tener ciertamente algo de base, pero era una ficción con suficiente influencia para actuar como punto de partida para la protesta rural a través del tiempo". (1987).

En el párrafo anterior, los prejuicios de Newby, el etnocentrismo y la falta de objetividad son claros: resta crédito de dos maneras al impulso de los trabajadores rurales a afirmar su modo de vida anterior, basado en la costumbre, la tradición, las relaciones recíprocas y los medios de una economía de subsistencia más diversa. Primero, Newby presupone que los trabajadores podrían (¿deberían?) haber escogido otras perspectivas (¿marxista?, ¿socialista?, ¿liberal?) que les hubieran permitido otras visiones alternativas (¿vivir en una ciudad como trabajador asalariado, quizás?). Y segundo, sus deseos de retornar a una forma de vida anterior no obtienen si quiera la oportunidad de mostrar una toma realista de esta experiencia, sino que se dice que están inundados de nostalgia, mito y, por implicación, dando señales de todos los adornos de la leyenda de Arturo –la Edad Dorada del 'merrie England'.

Newby intenta entonces alcanzar una perspectiva más histórica para sostener sus insustanciales argumentos caracterizando los escritos de John Clare y William Cobbett con esta misma percepción nostálgica, aparentemente mítica, de un modo de vida rural bajo amenaza. Este argumento no ha sido explorado ni sustanciado y

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:03 Página 247

simplemente se cae: tanto Clare como Cobbett escribieron desde una experiencia realmente vivida –Clare fue un granjero y Cobbett narró sus observaciones de la vida rural en Rural Rides, en la que aboga por una economía de subsistencia independiente y autosuficiente. Los poemas de Clare explorando su íntima conexión con la naturaleza y su experiencia de la comunidad aldeana y la actividad compartida (Robinson y Summerfield, 1964) son rechazados como mera nostalgia del 'merrie England'. Y el detallado conocimiento de Cobbet sobre la vida rural está confiado a una visión *sobre-romantizada* de un modo de vida obsolescente. Todo esto sugiere por tanto que las preconcepciones de Newby no pueden ser discutidas ni expuestas de una manera históricamente respetuosa.

Los prejuicios de Newby aparecen más tarde en el libro cuando ha observado el destino del granjero victoriano. No está claro si le hubiera gustado proyectar sus juicios sobre los 'estrechos horizontes' del trabajador hacia tiempos pre-victorianos; simplemente es tomado como presupuesto que el viejo modo de vida se ha terminado. Ve la migración de trabajadores rurales a las ciudades en parte como guiados por los 'horizontes limitados' "paulatinamente ensanchados de los granjeros" –una creciente percepción y paciencia por participar en un mundo más amplio más allá de la puerta de la granja y de la parroquia". Según Newby, esto estaba también influenciado por la enseñanza en las escuelas[78]:

> "La educación efectiva después de 1870 indudablemente tuvo una influencia profunda en las aspiraciones de los granjeros" (Newby, 1987).

Newby mantiene que "con la creciente educación y accesibilidad a un mundo más amplio vino el reconocimiento de la aldea típica rural como un lugar más aburrido y menos atractivo donde llevar a duras penas la existencia diaria. El creciente conocimiento trajo el aumento de expectativas y de insatisfacción". Aunque Newby garantiza que el éxodo rural siguió al fracaso de la transformación de la estructura de la sociedad rural, de ningún modo ve que esto haya sido impedido por una 'aspiración cultural'.

78. Compara esta visión afirmativa de educación con la dada por Leo Baxendale (1988), quien ve la educación estatal como la inculcación de la mentalidad capitalista.

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:03 Página 248

Las implicaciones de los pronunciamientos de Newby son relevantes ante la cita de Stanley Diamond al principio de su artículo. Newby tiene en cuenta que cierta semblanza de una comunidad aldeana había existido antes de que se desarrollara el industrialismo. De ningún modo, esta forma de vida había sido creada obsolescente –el pasado de la gente es asumido como roto, irrelevante, y su futuro, escrito– con la justificación de que esto representa una apertura de sus antes limitados horizontes como trabajadores rurales. Hacia un lado y hacia el otro, por tanto, hacia la vida urbana industrial, donde los horizontes se ensanchan –hacia la carretera llena de tráfico, las oficinas de jornada completa o el trabajo de fábrica, las vacaciones periódicas para aliviar el aburrimiento, y la vida repleta de objetos sin uso y el tiempo empleado viendo la televisión…

Anarquismo y antropología

He recurrido a la antropología, o al menos a la historia antropológica, para presentar mi convicción de que el único camino para salir del presente momento de destrucción medioambiental y miseria es el modo de vida que no es industrial y que se separa de la forma y el contenido del industrialismo –sus relaciones sociales, centros urbanos, y sus complejas divisiones del trabajo en el que un relativamente pequeño número de personas proveen de alimento a la gran mayoría de la gente a través del sistema de mercado. Esto tratará de recrear alguna forma de economía de subsistencia basada en comunidades aldeanas de pequeña escala –culturas basadas en la tierra que mantiene la autonomía sobre el alimento y la auto-dependencia local.

La población no será capaz de exceder la capacidad de una región. Esto implica una reducción de la población en muchas áreas de la Tierra, particularmente todas las regiones urbanizadas y la Europa Occidental en general. Mientras la actual crisis se desarrolle, habrá en todo caso una pérdida progresiva de la vida por catástrofes ecológicas y climáticas, pero la población puede reducirse dramáticamente en unas pocas generaciones al limitar el tamaño de la familia en uno o dos niños. Si los medios locales de curación fueran adoptados en

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:03 Página 249

lugar del sistema moderno intervencionista de seguridad social, permitiría una mayor diversidad de formas de vida y el gradual re-establecimiento de los ecosistemas. Daniel Quinn ha descrito evocativamente los medios por los que la especie humana se ha multiplicado fuera de control, amenazando la base de su propia supervivencia al destruir la red de las formas de vida de las que depende.

Aquellas personas que tienen estos tipos de visiones radicales son a menudo acusadas de recordar los arranques violentos de Pol Pot en Camboya. Pero esto no es un programa totalitarista. Es una estrategia que será para la gente un medio de sobrevivir a la crisis venidera. Un éxodo de las áreas urbanas parece inevitable mientras la vida urbana se vuelve más frágil –a través de las sequías, inundaciones, o el abastecimiento intermitente de alimento así como el suministro energético que interrumpe los sistemas de transporte de los que dependemos. Son aquellos con habilidades de auto-dependencia y en formas de vida de subsistencia quienes no sólo se sostendrán sino que llegarán a ser solicitados para ayudar a la gente a re-aprender esas habilidades de las que ellos fueron despojados en los siglos XIX y XX.

Si todo esto está acompañado de la memoria consciente de cómo la civilización industrial casi destruye la propia vida, nadie volverá a repetir el mismo error. Y si los ideales del anarquismo son respetados, no habrá resurgir de aquellos mismos poderosos que primero nos desposeyeron, expropiaron nuestras tierras y comunidades, y procedieron a vendernos como un mito de la riqueza y la modernidad. La verdadera autonomía siempre implica autonomía local de alimento. Creo que es de nuevo Stanley Diamond, un marxista más que un anarquista, con quien estoy en deuda por la idea de que aquellos en el poder son separados del ambiente, separados de su independencia, autonomía y control que llega con el haz-las-cosas-por-ti-sólo, con otros como iguales. Con esta separación, los que ostentan el poder sólo pueden expresar un sentido de control controlando a otra gente. Quizás esta es la raíz de la jerarquía, la civilización, y por último, de la civilización industrial. Una economía de subsistencia, por el contrario, es participativa y garantiza la conexión íntima con la naturaleza y con cada uno de los otros que la civilización industrial impide. Es nuestro deber reclamarla.

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:03 Página 250

Referencias bibliográficas

Baxendale, Leo (1988) *The Encroachment*. Stroud: Reaper Books.

Bowden, Charles (2001) *The Last Horsemen: a year at Sillywrea*. London: Granada.

Clark, Christopher F. (1982) *Household, Market and Capital: The Process of Economic Change in the Connecticut Valley of Massachussetts 1800-1860*. Harvard: Unpublished PhD Thesis.

Cobbett, William (1826) *Vision of Britain*. Sept. 6th to 11th, 1826.

Diamond, Stanley (1974/1987) *In Search of the Primitive: A Critique of Civilization*. New Brunswick & London: Transaction Books.

Hastrup, Kirsten (1996) *Passage to Anthropology: experience and theory*. London: Routledge.

Illich, Ivan (1973) *Tools for Conviviality*. London: Caler and Boyars.

Illich, Ivan (1981) *Shadow Work*. London: Marion Boyars.

Illich, Ivan (1992) *In the Mirror of the Past: Lectures and Addresses 1978-1990*. London: Marion Boyars.

Lee, Richard B. (1979) *The !Khng San: Men, Women and Work in a Foraging Society*. Cambridge & London: Harvard University Press.

Lee, R and Daly, R. (1999) *The Cambridge Encyclopaedia of Hunters and Gatherers*. Cambridge: Cambridge University Press.

Lee, R.B & Devore, I (eds.) *Kalahari Hunter-Gatherers: Studies of the !Khng San and their Neighbours*. Cambridge & London: Harvard University Press.

Lennard, Reginald (1959) *Rural England 1086-1135: A Study of Social and Agrarian Conditions*. Oxford: Clarendon Press

Murray, Venetia (ed.) (1985) *Where have all the cowslips gone? Memories of Wessex*. London: Bishopsgate Press.

Newby, Howard (1987) *Country Life: A Social History of Rural England*. London: Weidenfeld & Nicholson.

Perlman, Fredy (1985) *Against History, Against Leviathan*. Detroit: Black and Red.

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:03 Página 251

Quinn, Daniel (1992) *Ishmael*. New York: Bantam Turner.
(1996) *The Story of B*. New York: Bantam.
(1999) *Beyond Civilization*. New York: Three Rivers Press.
Reed, Mick and Wells, Roger (eds.) (1990) *Class, Conflict and Protest in the English Countryside 1700-1880*. London: Frank Cass.
Robinson, Eric and Summerfield, Geoffrey (eds.) *The Shepherd's Calendar*. Oxford: Oxford University Press.
Rudgeley, Richard (2004) 'Pagans', *Channel 4 Television*.
Sahlins, Marshall (1974) *Stone Age Economics*. London: Tavistock Publications.
Watson, David (1990) *Against the Megamachine: Essays on Empire and its Enemies*. Brooklyn, NY: Autonomedia/Detroit: Fifth Estate.
Wolf, Eric (1982) *Europe and the People without History.* Berkeley: University of California Press.
Zerzan, John (1988) *Elements of Refusal*. Seattle: Left Bank Books.
Zerzan, John (1994) *Future Primitive*. NY: Autonomedia.

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:03 Página 252

*Buscando el camino de vuelta a casa**
John Zerzan

Es duro decir que en términos generales estamos perdiendo la lucha contra la alienación y la degradación medioambiental. Es evidente que las viejas aproximaciones han fallado completamente, y me parece que la gente está buscando algo diferente. Pienso que la anti-globalización es un buen lugar para empezar a hablar sobre la situación en la que directa y prácticamente nos encontramos. A partir de Seattle, una buena razón para hablar de anti-globalización es que no existe verdaderamente una anti-globalización todavía. La izquierda, toda la izquierda, no tiene básicamente ningún problema con la globalización. Hay luchas contra sus excesos pero no hay una negación de la globalización en sí misma, de la totalización del orden mundial de alguna manera. Es por esto que algunos de nosotros pensamos que es hora de decir no a todo esto. Decir no a la globalización y al imperativo totalizador y estandarizador que es la globalización.

Como anarquistas pensamos que la meta es un mundo que no necesite ser dirigido y, en este sentido, no nos importa quién lo esté dirigiendo. ¿Qué tipo de mundo necesita ser dirigido? Una fuente ahí, antes de ir más adelante, es el estilo de vida de los indígenas: en lugar de un mundo global, un mundo radicalmente descentralizado, en el que nuestros ancestros han vivido por más de dos millones de años, sociedades de bandas, es decir, pequeñas comunidades cara a cara. Pienso que es duro resistir la verdad de que no hay ninguna comunidad que no sea cara a cara. Eso no es comunidad, y la expresión es utilizada continuamente por supuesto, pero creo que está extinguida. Se nos dice que ya no necesitamos la comunidad actual, que nos dirigimos rápidamente al ciberespacio de la comunidad virtual. Lo cual es mentira, y no puede haber una lucha por la comunidad contra todas las fuerzas de aislamiento, mediación y dispersión. Se pueden decir varias cosas más sobre esto antes de avanzar más. La primera es que las culturas indígenas, las comu-

*. Transcripción de la conferencia del 8 de mayo de 2006 en El Puerto de Santa María (Cádiz).

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:03 Página 254

nidades indígenas, están acabadas si la globalización tiene éxito. En la introducción de la biografía de Guy Debord, se pregunta cómo la actividad humana se ha convertido en tan nociva para la vida humana, para la sociedad humana. Y por supuesto para las otras especies, no sólo para la vida humana.

Podemos empezar a apuntar un par de ideas que aportó el antropólogo Marshall Sahlins. Afirma que cuanta más cultura simbólica se tiene, más trabajo hay. Lo cual es un enunciado muy amplio, hay muchas fluctuaciones. Yo no se porqué es cierto, yo no soy Marshall Sahlins, pero el hecho es que hoy no hay otra cosa que más y más trabajo. Otra cosa que indicó es que los pueblos cuyas necesidades son escasas viven en la opulencia, incluso si no tienen nada, e inversamente, gente que continuamente consume más y más, son pobres, no importa cuanto posean. Me parece que hay algo que podemos hacer con esas verdades. Estoy pensando en un debate televisado hace un tiempo en el que un ecologista estaba tratando de acorralar a Henry Kissinger sobre el problema medioambiental. Esta persona estaba poniendo sobre la mesa lo insostenible de la dirección de la sociedad y cómo no estaban haciendo nada al respecto. Y yo pensé: «¡Oh! ¿Qué va a responder? No tiene respuesta para esta crítica». Pero, de hecho, la respuesta de Kissinger fue muy sencilla. Le dijo a este tipo: «¡Oh! Entonces tu quieres tener una buena casa y un coche, y todo eso, pero tu no quieres que nadie en China o India tenga lo mismo que tú». Y este ecologista se quedó sin respuesta, porque no estaba preparado para cuestionar la sociedad de consumo. Tal vez sea el momento de hacer eso exactamente, incluso aunque la izquierda no esté interesada aún en hacerlo.

La Modernidad o la sociedad de masas están basadas en la producción en masa, y la producción en masa significa necesariamente una sociedad de consumo de masas y de cultura de masas, todo de masas. Walter Benjamin dijo que la producción en masa es la producción de masas, y mencionó que esa masificación es la producción de personas consumistas y pasivas que habitan el mundo moderno. En otras palabras, pienso que debe haber un cuestionamiento y un cambio radical si queremos ir a algún sitio. Al menos, podemos argumentar que si seguimos aceptando las presunciones de la sociedad de masas

las cosas sólo van a seguir empeorando. Sólo va a haber un incremento en las masas y la deshumanización que estamos presenciando, y el catastrófico colapso ecológico que está empezando a ocurrir. Hay una oportunidad para un marco muy diferente o para otro tipo de visión ante estos problemas de la masificación.

Y hablando de cómo las cosas van a peor, es el momento de hablar sobre algunas cosas que tienen lugar en Estados Unidos. Tenemos que vivir con algunos desarrollos patológicos realmente terroríficos. Podemos hablar de los homicidios múltiples, de los que probablemente hayan leído, que incluso incluyen a niños que van a la escuela y disparan a mucha gente. Pero también estamos llegando a unos niveles de estrés, ansiedad y depresión espantosamente elevados. Una de las últimas cosas que ha aparecido en las noticias de la televisión es que setenta millones de personas en América –Estados Unidos– no pueden dormir. Parece que el funcionamiento sexual masculino es cada vez más dependiente de la tecnología farmacéutica del viagra. No voy a seguir con toda la lista, pero esta es la promesa de la vida moderna, de la vida industrial y tecnológica moderna. No importan las ideas que tengan, la gente siente que tenemos una vida fría, fea, incluso *vacía*. En las sociedades más desarrolladas, como Estados Unidos y Japón, se ven las cosas más extrañas.

Voy a realizar dos breves citas. Una de ellas es de Foucault. Michel Foucault dice que en la actualidad las relaciones humanas están inevitablemente cada vez más tecnologizadas. Por otro lado, Frederik Jameson dijo que posmodernismo es lo que se tiene cuando el proceso de modernización se ha completado y la naturaleza ha desaparecido. Podemos hablar de cuánto hay de cierto en estos comentarios, pero la verdadera cuestión es la *inevitabilidad*, la rendición que estos comentarios manifiestan. En la base está la aceptación de la sociedad tecnológica y su curso.

Podemos realizar algunas afirmaciones sobre la tecnología, que está muy relacionado con el núcleo de esta idea de cuestionar la sociedad en un nivel más profundo ¿Cuál es la naturaleza de la tecnología? Se nos dice que la tecnología es algo neutral, que todo depende de cómo la utilicemos. Pero el hecho es que la tecnología es la corporeización física de la sociedad, encarna los valores más profundos de su sociedad.

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:03 Página 256

En otras palabras, entre otras cosas no hay manera de separar la tecnología de lo que es dominante en la sociedad, de sus valores fundamentales. La tecnología de la sociedad de masas expresa los valores del distanciamiento, eficiencia y estandarización. Y si queremos tener placer, relaciones cercanas y todo lo demás, no podemos usar la tecnología para esas cosas. Pienso en la imagen de una mujer mayor japonesa en un hogar para ancianos –hay muchos ejemplos pero este es uno de los que mejor lo ilustra–, está como en una cabina y se ve su cara como por una ventana. Está en una lavadora, se pulsa el botón y en lugar de que una persona bañe a otra, en lugar del contacto humano, es una máquina la que lo hace. No creo que nadie me logre convencer de la idea de que esa tecnología es neutral, de que si alguien ha hecho ese descubrimiento está bien. Sería una sugerencia perversa.

El economista Naredo dice que debemos tener en cuenta el coste total de lo que tenemos en la sociedad. Si miramos el coste de algo, debe incluir el coste natural y social de eso. Y como anarquistas creo que debemos tener en cuenta el coste en libertad. Porque aquellos que quieren preservar toda la tecnología que tenemos hay que preguntarles: ¿Quién crea esa tecnología? ¿Y dónde está la libertad que ella implica? En otras palabras, esto es un asunto completamente obvio pero por ejemplo, yo no quiero bajar a la mina, yo no quiero pasar mi vida en una fundición o en un almacén, o en todas esas cosas que necesitamos para tener estos niveles de desarrollo. Pienso que la gente está forzada a hacer este tipo de cosas, principalmente económicamente. Pero pensando en qué debería constituir un mundo liberado: ¿cómo hacer que la gente haga esas cosas? No puedo encontrar la respuesta a eso. ¿Los anarquistas van a forzar a la gente a hacer eso o qué? De otro modo esto no existiría.

Todo esto está estrechamente relacionado con el asunto de la crisis ecológica. Nos llevan a la misma cosa porque, por ejemplo, todo el mundo sabe que el calentamiento global está en función de la industrialización. Es un claro indicador de la industrialización. Y Kissinger se refirió a China e India, especialmente China, que es donde se está llevando un programa de industrialización masiva que está acelerando enormemente que la tierra se esté arruinando y envenenando. Miles de mineros son sacrificados por el proceso

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:03 Página 257

de industrialización cada mes. No se las cifras exactas, pero leemos sobre ello todo el tiempo. Debemos recordar que el holocausto no se pudo realizar sin el desarrollo industrial de aquella época. Los crímenes en masa son otra cara de la sociedad de masas. No se podría tener el control total de la sociedad, la vigilancia total de la sociedad a la que hemos llegado casi completamente en Estados Unidos. Podríamos seguir con ello, hay muchas luchas, pero no esa, no se puede tocar eso. No importa si está matando el espíritu, si está matando el planeta, si está matando el resto de la vida.

Una de las claves está en la *domesticación* que creo que es una de las dinámicas más básicas que nos han llevado a donde estamos. Voy a leer una par de líneas de Smohalla, que fue un nativo americano del siglo XIX:

> Mis hombres jóvenes no deberían trabajar nunca. Aquellos que trabajan nunca sueñan. Y la sabiduría viene a nosotros en sueños. Me preguntas cómo cultivar la tierra: ¿debo coger un cuchillo y clavarlo en el pecho de mi madre? De este modo, cuando muera, ella no podrá llevar mis restos a descansar. Me pides que cave sobre una superficie metálica: ¿debería cavar sobre su piel en busca de huesos?

Esta es la crítica a la domesticación en unas palabras distintas a las nuestras. Puede parecer un comentario interesante, incluso motivador, pero parece que no tiene significado en el mundo moderno. Pero podemos tomarlo en serio, podemos ver el significado político que contiene. El naturalista Paul Sheppard hizo un comentario muy interesante que concuerda con esto y sería valioso recordar. Dijo: "las cosas del mundo actual, como la clonación, la nanotecnología, la ingeniería genética, todos ellas tienen su origen en el proceso de domesticación". Quiere decir que la domesticación, primero de plantas y animales, y luego de nosotros mismos, tiene una especie de lógica interna que la hace ir hacia delante. Y así ha ocurrido: la domesticación o el control siempre va hacia niveles cada vez más profundos e invasivos. Desde que eso tuvo lugar hace alrededor de diez mil años ya sabemos qué es lo que conlleva.

Otra observación, más empírica tiene que ver con el desastre del Tsunami que tuvo lugar en el año 2004. En él perdieron la vida

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:03 Página 258

doscientas mil personas y otros tantos seres civilizados. La catástrofe sólo afecto a animales domesticados, incluyendo a los humanos domesticados. Los animales no domesticados, incluyendo a los humanos no domesticados, es decir, los pueblos tribales que viven en esa área, sobrevivieron.

Sigmund Freud hace 75 años predijo, en *La civilización y sus descontentos*, que a más civilización, mayor neurosis en la sociedad. Porque el proceso de domesticación, que puede ser comparado con "romper un caballo" (breaking a horse), es como un drama y una herida. Si no fuese así la gente no se volvería neurótica, serían como robots y estarían felices. Pero creo que en un nivel profundo la gente no se siente feliz y posiblemente estén preparados para algo mucho más radical de lo que hemos tenido hasta ahora. Agradezco el esfuerzo de traducir mis palabras. Quizá sea el momento de parar y comenzar un debate.

Público: ¿Estás contra la tecnología *per se* o estás en contra del uso de la tecnología en la sociedad de masas? Pues las sociedades de bandas y los indios también tienen tecnología.

Zerzan: Me parece esta una buena pregunta porque a lo largo de mi intervención no explicado qué significa tecnología para mí. Hay una diferencia entre herramientas y tecnología. Las herramientas no requieren una división del trabajo, entonces tienes valores como la autonomía en el trabajo. En cambio, si tenemos algún grado significativo de división del trabajo, entonces estamos hablando de sistemas. Sistemas y tecnologías que implican complejidad, pues necesitan coordinación y todo eso. Creo que ahí es dónde surgió la sociedad de clases, puesto que las personas son divididas en roles especializados.

Público: Esa distinción no la veo yo. Un cuchillo, por ejemplo, es tecnología.

Zerzan: Un cuchillo es tecnología si implica que alguien tenga que trabajar en la mina o la fundición y todo eso. ¿Tú quieres hacer eso?

Público: Pero la tecnología es neutral, depende de cómo la uses.

Zerzan: Eso es completamente falso. Si dices que la tecnología industrial es neutral, no sé cómo puedes decir eso ¿Es neutral para la tierra? ¿es neutral para el aire? ¿Para las personas?

Público: Yo voy a incidir sobre lo mismo. Está claro que en la sociedad actual, la tecnología está desarrollada al menos en un noventa por ciento par a lo militar, y luego se aplica a lo civil. Esa tecnología está desarrollada al servicio de los que tienen el poder: el capital y los estados, para que sirva al modelo de sociedad que a ellos les interesa. Eso está claro. [...] Pero la tecnología es un medio que el hombre lo utiliza para lo que quiera utilizarlo. [...] ¿No cree que sería posible el desarrollo de unos medios tecnológicos que el hombre utilizara para el bien de la comunidad?

Zerzan: Bien, eso depende de a qué tecnologías te refieras. [...] Si te refieres a fuentes de energía para el mantenimiento de la tecnología de la sociedad industrial –eólica, solar, etc.– esto no es de lo que estoy hablando, porque no creo que eso sea una buena idea. No estoy diciendo que no haya posibilidad de usar una "tecnología apropiada", pero debemos ver de dónde vienen.

Público: Si plantea la no utilización de la tecnología, entonces ¿cómo resolvemos los problemas? Eso equivaldría a retroceder a una edad anterior a la de piedra. Pues todos los pueblos han desarrollado una tecnología para resolver una serie de problemas, básicamente el de la supervivencia.

Zerzan: Puede que sí, que sea una vuelta atrás. Si hablas de problemas, piensa en los problemas que la tecnología ha traído. El sistema dice que algo más de tecnología resolverá los problemas. Siempre un poco más, un poco más, y mira a dónde nos ha llevado.

Público: [...] Es cierto que en el modo de producción artesanal el hombre era más libre y tal. Pero el problema que tenemos es que ya no hay vuelta atrás, porque el capitalismo nos ha traído a una sociedad industrial con seis mil millones de personas y sí de pronto

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:03 Página 260

acabas con la sociedad industrial el mundo iría al caos. Ahora sólo podemos ir hacia delante, no tenemos que acabar con la tecnología sino con el mal uso que hace el capitalismo de esa tecnología. [...] Tenemos que acabar con el capitalismo, pero llegar a una sociedad comunista, sin dinero y sin Estado. Pero ya no hay marcha atrás.

Zerzan: Tú aceptas el mundo industrial, está bien. Pero déjame plantearte una cuestión: no puedes librarte del capitalismo si no tienes una crítica más profunda. Si a ti te gusta este mundo, el capitalismo es básicamente una buena forma de dirigirlo. Pero si empiezas a plantearte una manera no-capitalista de dirigir el mundo industrial moderno ¿Cómo lo harías?

Público: Eliminar el dinero [...]

Zerzan: De acuerdo, eliminas el dinero. Suena bien. ¿Entonces cómo decides quién coge qué? Incluso asumiendo que tienes una sociedad industrial sin dinero, ¿cómo decides quién tiene qué? Si no existiera el dinero se crearía una sociedad tremendamente burocrática para tomar esas decisiones. En otras palabras, todo el mundo estaría trabajando para alimentar a la maquinaria industrial y el resto del tiempo estarían en reuniones decidiendo sobre la distribución, el consumo y todo eso. Piénsalo por un instante. Eso no funciona.

Público: Un ejemplo, en África la esperanza de vida actualmente es menor que cuando empezó el desarrollo tecnológico. Las sociedades calificadas como sociedades primitivas africanas tenían una esperanza de vida superior a la que tienen actualmente. El problema no es si la tecnología es buena o mala según el uso que se le de. La cuestión es que la tecnología no está resolviendo los problemas de la humanidad, sino que los está empeorando objetivamente. En la medida en que la tecnología está ligada... por ejemplo, a mi me ha sonado el móvil, esto está ligado a que hay minerales que para extraerlos están provocando guerras en el mundo. Entonces hay que entrar en la raíz, no hay una neutralidad en la tecnología, y la prueba está en nuestra sociedad porque se ha convertido en un bien

de consumo, es desigual en sí misma. Vuelvo a África, actualmente la fundación Melissa & Bill Gates tiene un gran proyecto para el combate de enfermedades en África a través de la tecnología. Pretenden, por ejemplo, a través de las vacunas prevenir un conjunto de enfermedades que podrían ser evitadas sin necesidad de uso de la tecnología. Por ejemplo, que las poblaciones pudieran tener aguas no contaminadas, o alimentación que es muy importante. Cosas que hoy no tienen a causa de las reglas del comercio internacional.

Público: [...] hay aquí un debate importante sobre los medios. Los medios son muy importantes para llegar a un fin. No podemos utilizar determinados medios, reproducirlos e izquierdalizarlos para acabar con el capitalismo, porque así no llegamos a nada. El camino es fundamental, y como es fundamental, creo que es necesario fijarse en algunas acciones y no quedarnos en la teoría. Y creo que un ejemplo muy positivo lo da Theodore Kaczynski en *El buque de los necios*. Creo que Zerzan ha estado en la cárcel hablando con Theodore Kaczynski, y que la gente y los grupos de Eugene han realizado una serie de acciones distintas a las de Theodore Kaczynski. Me gustaría saber cuál es su opinión sobre este tema.

Zerzan: Bien. Yo creo que may muchas tácticas diferentes que pueden ser válidas. Mi propio trabajo es una de ellas. Creo que una de las cosas más importantes, si es posible, es abrir el discurso público sobre estas cosas en la sociedad. Porque creo que nada va a cambiar si no nos preguntamos una serie de interrogantes muy fundamentales y los hacemos políticos. Pero no me parece válido atacar físicamente ciertas cosas. No tengo ningún problema con la destrucción de la propiedad, pero soy muy escéptico respecto a la utilidad de volar a gente por los aires a través de bombas por correo. Pero absolutamente no me opongo a luchar en las calles, o a la gente que tiene el coraje para quemar cosas por la noche, o cosas así. Yo soy partidario de ello, es necesario. La diferencia ideológica entre Kaczynski y yo es que él insiste en centrarse en la tecnología moderna, pero yo creo que para encontrar la raíces de ella debes ir más profundo, ir más atrás para ver porqué tecnología es lo que es.

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:03 Página 262

Público: Se está hablando mucho de tecnología, pero no se habla del conocimiento [...] ¿Qué modelo de educación podría oponerse a esta domesticación de la que habla?

Zerzan: Educar a la gente sobre la no inevitabilidad de la tecnología. Como estamos haciendo ahora. Desde mi punto de vista la anti-tecnología es muy natural en el anarquismo. Lo que tenemos hoy son escuelas de masas en lugar de aprendizaje. Porque vivimos en una sociedad de masas, y eso es lo que la sociedad de masas requiere. No sólo la tecnología, es todo. ¿En qué sociedad queremos vivir? ¿Qué es una sociedad libre?

Público: ¿Qué podría aportar el discurso anarco-primitivista a la lucha obrera más o menos tradicional? Es decir, de la transformación social en el puesto de trabajo. Y ¿por qué en lugar de hablar contra la tecnología no habla contra la división del trabajo?

Zerzan: Respecto a lo segundo, probablemente sería mejor ser más preciso y hablar contra la división del trabajo para hacer los términos más claros. Otra gente puede utilizar otras definiciones, pero no podemos hablar entre nosotros básicamente al no saber a qué nos referimos cuando usamos un término. Sobre las luchas laborales, yo fui sindicalista hace años, y todos vivimos en este mundo, todos tenemos que satisfacer muchas cosas, y llevar muchas luchas. No estoy diciendo que no sea importante la lucha de clases que tiene la gente diariamente, pero lo que digo es que no nos debemos contentar con las cuestiones de nivel salarial y producción, a no ser que pensemos que la felicidad se consigue ganando más dinero y comprando más cosas. Hay mucho descontento e infelicidad en la sociedad, no creo que estas cosas sean de ninguna manera inescrutables para nadie. Porque todo el mundo sabe lo que está ocurriendo, todo el mundo puede ver que realmente nadie se divierte de esta manera. No sabemos si esto es posible. La gente dice: "No podemos volver atrás, no podemos volver atrás". Bueno, tampoco lo hemos intentado. Quizá podamos. No lo sabremos hasta que lo

intentemos. Tal vez podamos destruir las máquinas antes de que destruyan la vida. Tal vez podamos tener comunidad de nuevo, tal vez podamos conectar entre nosotros y conectar con la tierra.

Público: Entonces, crees que puede haber una conexión entre la lucha de clases, el sindicalismo, y el primitivismo.

Zerzan: Cuando uno mira a las ideas llamadas primitivistas, ve que realmente están profundizando la lucha de clases, no están contra la lucha de clases.

Público: ¿Qué acciones propone para luchar contra la inevitabilidad de la tecnología? Pues somos pocas personas [...].

Zerzan: Una de las cosas es: ¿Qué podemos hacer para ser más gente? Yo provengo de la izquierda, pero me he hecho radicalmente anti-izquierda porque la izquierda está bloqueando este tipo de cuestionamientos y sus implicaciones radicales. Si va a haber un verdadero movimiento radical en la sociedad contra la tecnología, debe implicar a más de nosotros en la sociedad. Tenemos más preguntas que respuestas. Pero debemos incluir a más y más gente [...] Ciertamente, para eso hay que echar mano de la tecnología. Yo tengo un programa de radio, estoy en Internet, es verdad, pero podemos contribuir al diálogo poniendo esto en cuestión, problematizarlo en lugar de aceptarlo.

Público: [...] Aunque la memoria es una de las cosas más bonitas que tiene el cerebro humano, también es una de las más falsas: que yo me invento mi vida cuando era pequeño ¿sabes? Se está hablando de que hay que renunciar a unos conocimientos [...] me surge que las pequeñas tribus empezaron a preguntarse cosas sobre el mundo, de dónde venimos, a dónde vamos, y con ello surgieron las religiones, las supersticiones y los sacerdotes, y otra vez el control. ¿Cómo voy a evitar volver a una sociedad industrializada si no conozco cómo es esa sociedad industrializada? ¿No volveríamos a repetir desde cero el mismo crimen?

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:03 Página 264

Zerzan: Bueno, no hemos llegado a ese punto. Pero cuando uno aprende del pasado, aprende a no coger el mismo camino. En un primer momento, la especialización, la división del trabajo, se produjo muy lentamente. La tecnología de piedra duró un millón de años. Los arqueólogos se preguntaron ¿cómo es que no cambiaron habiendo tanta gente haciendo tantas cosas: cocinando con fuego y cosas así? Parece que no querían cambiar. Pero hubo un cambio gradual que llevó a la siguiente etapa de domesticación, pero cuando la especie no ha llegado a ese punto antes tú no sabes qué va a pasar. Comenzó la especialización, y con ella los chamanes, las tensiones y las explicaciones sobrenaturales. Sabemos cómo pasó y podríamos evitar pasar por lo mismo.

Los autores

Abel Al Jende Medina es licenciado en Antropología Social y Cultural por la Universidad de Sevilla en 2001. Actualmente participa en diversos proyectos antropológicos al tiempo que realiza los estudios de doctorado. Es becario de investigación del departamento de Antropología Social de la Universidad de Sevilla y pertenece al grupo de investigación GEISA (Grupo para el Estudio de las Identidades Socioculturales en Andalucía). Tanto en Cádiz como en Sevilla ha participado y participa en movimientos sociales de carácter libertario, principalmente de carácter autónomo (casas okupa, Ateneos libertarios, centros sociales, movimientos contra la precariedad, contra el paro, etc). Correo electrónico: abelam@us.es.

Harold B. Barclay es Profesor Emérito de Antropología en la Universidad de Alberta, Edmonton, Alberta (Canadá). Actualmente reside en Vernon, British Columbia. Ha realizado trabajo de campo en Egipto y el norte de Sudán, y es autor de varios libros. Aquellos relacionados con el anarquismo son: *People without Government: An Anthropology of Anarchy* (Kahn & Averill, 1982), *Culture and Anarchism* (Freedom Press, 1997), *The State, y Longing for Arcadia*.
Correo electrónico: h.jbarclay@shaw.ca.

David Graeber ha sido hasta hace poco Profesor de Antropología del Goldsmiths Collage de la Universidad de Londres. Ha realizado trabajo de campo en Madagascar y Estados Unidos. Ha trabajado temas relacionados con la magia, historia, teoría del valor, antropología política acción directa y anarquismo. Algunas de sus publicaciones son: *Fragments of an Anarchist Anthropology* (Prickly Paradigm Press, 2004) -actualmente en proceso de traducción al castellano- y *Toward an Anthropological Theory of Value* (Palgrave, 2001). Además, ha publicado artículos en diversas revistas como *New Left Review* o *Critique of Anthropology*.

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:03 Página 266

Gavin Grindon es investigador doctoral de la Universidad de Manchester. Actualmente realiza su tesis sobre las formas contemporáneas de protesta, comparando diversas teorizaciones sobre el concepto de "carnaval" o "festival" como expresión de alegría y deseo en forma de experiencia estética con implicaciones revolucionarias. Forma parte del proyecto *Affinities* y ha participado en movimientos sociales de diversa índole. Ha publicado algunos artículos sobre su investigación, por ejemplo en la revista *Anarchist Studies*.
Correo electrónico: gavin@cyber-rights.net

Karen Goaman es antropóloga y profesora de la Universidad Metropolitana de Londres. Ha investigado sobre los movimientos de oposición cultural de finales del siglo XX. Ha escrito varios publicaciones. Forma parte del comité editorial de *Anarchist Studies*, revista con la que colabora regularmente.
Correo electrónico: goaman@bitinternet.com

Brian Morris es profesor Emérito en el Goldsmiths College de la Universidad de Londres. Ha hecho trabajo de campo entre pueblos cazadores-recolectores al sur de India y en Malawi. Ha publicado varios libros y artículos sobre antropología de la religión, herbalismo, etnobotánica, etnozoología, concepciones del yo. Algunos de sus libros son *Animals and Ancestors: An Ethnography* (Berg, 2000), *The Power of Animals* (Berg, 1998) e *Introducción al Estudio Antropológico de la Religión* (Paidós, 1995). Forma parte del comité editorial de la revista *Anarchist Studies*. Correo electrónico: b.morris@gold.ac.uk

Beltrán Roca Martínez es Profesor de Antropología del Centro Universitario de Estudios Sociales, adscrito a la Universidad de Cádiz, e investigador del grupo de investigación GEISA (Grupo para el estudio de las Identidades Socioculturales en Andalucía), de la Universidad de Sevilla. Es vocal de la Asociación Andaluza de Antropología. Ha escrito varios capítulos de libros y artículos para revistas como *Nómadas, REDES, Voluntas*, y *Anarchist Studies*, sobre ONG, asociacionismo, movimientos sociales y sindicalismo.

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:03 Página 267

Es militante de la Confederación Nacional del Trabajo y colabora con diversas asociaciones y movimientos, muchos de ellos de carácter anarquista. Correo electrónico: broca@us.es

Jesús Sepúlveda es antropólogo, escritor y activista anti-civilización. Es profesor de la Universidad de Oregón (Estados Unidos). Sus líneas de investigación son la poesía, la literatura latinoamericana, chamanismo, teoría anarquista y globalización. Algunas de sus publicaciones son: *Hotel Marconi* (Editorial Cuarto propio, 2006) y *El Jardín de las Peculiaridades* (Ediciones del Leopardo, 2002). Ha dirigido la revista *Piel de Leopardo* y colabora asiduamente con *Green Anarchy*. Correo electrónico: jsepulve@uoregon.edu.

Félix Talego Vázquez es Profesor Titular de Antropología Social de la Universidad de Sevilla y miembro del grupo de investigación GEISA (Grupo para el Estudio de las Identidades Socioculturales en Andalucía). Ha realizado diversas investigaciones sobre poder local, mundo asociativo y patrimonio etnológico. Algunas de sus publicaciones son *Cultura jornalera, poder popular y liderazgo mesiánico. Antropología política de Marinaleda* (Fundación Blas Infante, 1996) e *Introducción a una Antropología del Poder* (en preparación).

John Zerzan es posiblemente uno de los pensadores más radicales del planeta. Ha escrito varios artículos y libros criticando la tecnología, la civilización, la sociedad de masas, la división del trabajo y la globalización. Algunos de sus trabajos son *Elements of Refusal* (Left Bank Books, 1988) y *Futuro Primitivo* (Numa, 2001). Es especialmente conocido por su participación en la Batalla de Seattle en 1999. En los últimos años reside en Eugene (Estados Unidos) y es uno de los editores de la revista *Green Anarchy*.

@yAntrop.qxp 05/11/2008 21:03 Página 268